

Peter Ruben

Die „Kritik der reinen Vernunft“ und die methodologische Aufgabe der Philosophie¹

INHALT

Die Stellung der „Kritik der reinen Vernunft“ in der Philosophie Kants	3
Die historische Notwendigkeit der „Kritik der reinen Vernunft“	17
Die bürgerliche Wissenschaftsauffassung als Gegenstand der „Kritik der reinen Vernunft“	31
Die Lösung der „Antinomie der reinen Vernunft“	48

In der traditionellen Philosophiegeschichtsschreibung gilt die „Kritik der reinen Vernunft“ gewöhnlich als das Hauptwerk des Begründers der klassischen deutschen Philosophie in dem Sinne, daß dieses Werk den Schlüssel zum Verständnis der Philosophie Kants liefere, den Standpunkt, von dem aus sie aufzufassen und zu erklären sei. Ein solches Urteil schließt die Annahme ein, es sei das Hauptgeschäft der Philosophie, die methodischen Prinzipien ihrer eigenen Realisierbarkeit im Sinne eines konsistenten theoretischen Systems zu erkunden. Denn sie zu fixieren ist der Sinn der „Kritik der reinen Vernunft“. Es ist jedoch gewiß einsichtig, daß man hinsichtlich keiner Wissenschaftsdisziplin irgendwelche methodischen Prinzipien explizieren kann, wenn solche Disziplinen nicht bereits als mehr oder weniger genau bestehende

¹ Erstveröffentlichung in: *Zum Kantverständnis unserer Zeit. Beiträge marxistisch-leninistischer Kantforschung.* Hg. v. H. Ley, P. Ruben, G. Stiehler. Berlin: VEB Dt. Vlg. d. Wiss. 1975, S. 134–192. Für diese Edition wurden nötige Korekturen und einige Anpassungen an die gegenwärtige Orthographie vorgenommen. (Anmerkung des Autors)

Mannigfaltigkeiten von Feststellungen vorliegen. Die *Kritik* der „reinen Vernunft“ ist an die *Existenz* derselben gebunden oder nicht realisierbar. Denn man kann nicht etwas kritisieren, was nicht vorgegeben ist. Man kann nicht die Technologie eines Produktionsvorgangs bestimmen, wenn man nicht weiß, mit welchen Mitteln welches Produkt zu erzeugen ist.

Das Verständnis der „Kritik der reinen Vernunft“ setzt die Kenntnis der für Kant vorliegenden „reinen Vernunft“ voraus, d. h. der mannigfachen Elemente des bürgerlichen philosophischen Bewußtseins, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert in metaphysischer und aufklärerischer Gestalt erzeugt worden sind. Diese Elemente sind der empirisch vorliegende Stoff, von dem Kant ausgeht, um das Problem zu lösen, nach welchen Prinzipien sie zu einem konsistenten, geordneten System des philosophischen Wissens zu synthetisieren sind. Die methodologische Fragestellung der „Kritik der reinen Vernunft“ ist die historische Konsequenz des Umstands, daß die „reine Vernunft“ selbst besteht, aber in einer wissenschaftlich unangemessenen Form, ja daß sie nicht einmal die Minimalbedingung aller wissenschaftlichen Form erfüllt, nämlich mit sich selbst in Übereinstimmung zu sein, sondern den Skandal der „Antinomie der reinen Vernunft“ darstellt. Indem sich für Kant die bestehende bürgerliche Philosophie als *Gegensatz* von Empirismus und Rationalismus zeigt und der Gegensatz selbst den Nachweis für die wissenschaftliche Unreife deutlich macht, so ist ihm die *methodologische* Wendung in der philosophischen Leistung unabdingbar: Der Widerspruch, die Antinomie der reinen Vernunft muß behoben werden, wenn die reine Vernunft selbst die Gestalt einer Wissenschaft annehmen soll! Die *Beherrschung des Widerspruchs* durch methodische Regelung der philosophischen Erkenntnis ist das Grundproblem der Methodologie. Kant führt mit der „Kritik der reinen Vernunft“ dieses Problem ausdrücklich in die Philosophie ein und eröffnet ihr damit eine neue Dimension ihres Daseins. Jedoch liefert nicht die „Kritik der reinen Vernunft“ die Erklärung für die Tatsache der „Antinomie der reinen Vernunft“, die sie beheben soll und also als gegeben unterstellt. Wieso mithin Kant einen Gegenstand für seine Kritik vorfindet, muß aus anderen Voraussetzungen begründet werden. Aus ihnen ergibt sich auch die Bestimmtheit des Standorts der „Kritik der reinen Vernunft“ im System der Philosophie Kants.

Die Stellung der „Kritik der reinen Vernunft“ in der Philosophie Kants

Den Schlüssel zum Verständnis der historischen Leistung des Begründers der klassischen deutschen Philosophie gibt Marx, indem er erklärt, daß „*Kants Philosophie* mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten“² sei. Die Französische Revolution aber ist die klassische *politische Revolution* der Bourgeoisie. In ihrem Verlauf wird die *Alleinherrschaft* der Bürgerklasse, also die *Diktatur der Bourgeoisie* in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung so vollendet, daß nunmehr der Gang der Weltgeschichte allein durch die Gesetze des kapitalistischen Reproduktionsprozesses determiniert wird. Die Juli-Revolution von 1830 stellt den Vollzug der Durchsetzung der Diktatur der Bourgeoisie fest. Von nun an geht es nicht mehr um den Sieg, sondern um die Verteidigung des Sieges gegen den neu antretenden Gegner, gegen die sich politisch emanzipierende Arbeiterklasse. Die Revolution von 1848 zeigt das Proletariat insbesondere in der Pariser Junischlacht bereits als politisch *selbständig* kämpfende Klasse.

Die Beurteilung der „Kritik der reinen Vernunft“ muß von diesem gesellschaftlichen Sachverhalt des weltgeschichtlich entscheidenden politischen Emanzipationskampfes der Bourgeoisie gegen den Feudalabsolutismus ausgehen. Sie muß aus den Bedingungen und Erfordernissen der politischen Revolution die Erklärung der theoretischen Leistung Kants geben. Die von ihm gestellte Aufgabe der methodisch sicheren Rekonstruktion der bürgerlichen Weltanschauung hat in den ideologischen Bedürfnissen des revolutionären Kampfes ihr reales Fundament. „Die überaus komplizierten und detaillierten gnoseologischen Forschungen“, bemerkt W. F. Asmus treffend, „die den Inhalt der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und der ‚Prolegomena‘ bilden, verdunkeln im Bewußtsein des Lesers die sehr engen Verbindungen, die die Kantsche Erkenntnistheorie mit seiner Ethik und Soziologie verknüpfen. Aber gerade die Enthüllung dieses Zusammenhangs zeigt uns den Platz, den Kant in der Geschichte des gesellschaftlichen Denkens und in der Geschichte der Philosophie einnimmt.“³

Die Ethik und Soziologie Kants ist die Reflexion und Antizipation der Reorganisation aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie im Schoße der feudalen

² K. Marx, Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: K. Marx / F. Engels, Werke, Berlin 1956, S. 80.

³ W. F. Asmus, Die Philosophie Kants. Berlin 1960, S. 62.

hervorgebracht worden sind, unter dem Kommando der politischen Diktatur der Bourgeoisie. Es geht in der Philosophie Kants schlechthin um die Frage, wie die *reale Welt des bourgeois*, die in ihren vielen Elementen zerstreut längst gegeben ist, in der *Republik des citoyen*, d. h. des politisch autonom handelnden bourgeois, sozial so zu reorganisieren sei, daß die Stabilität der bürgerlichen Gesellschaftsordnung vollständig gesichert ist. Die Kritik der *mannigfaltigen* Äußerungen des bürgerlichen Verhaltens im „Reich der Zwecke“ (einschließlich des Erkenntnisverhaltens) zielt darauf, sie als Äußerungen *ein und desselben Subjekts* zu reorganisieren, nämlich als Äußerung der politisch herrschenden *Klasse* der Bourgeoisie. Diese Absicht ist nicht der „begnadete“ oder willkürliche Einfall eines Genies, sondern die immanente ideologische Aufgabe in der Realisierung der politischen Revolution des Bürgertums, in der es sich ja eben erst zur allein herrschenden Klasse konstituiert.

Engels schreibt: „Wie in Frankreich im achtzehnten, so leitete auch in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert die philosophische Revolution den politischen Zusammenbruch ein. Aber wie verschieden sahen die beiden aus! Die Franzosen in offenen Kampf mit der ganzen offiziellen Wissenschaft, mit der Kirche, oft auch mit dem Staat; ... Dagegen die Deutschen – Professoren, vom Staat eingesetzte Lehrer der Jugend, ihre Schriften anerkannte Lehrbücher, und das abschließende System der ganzen Entwicklung, das Hegelsche, sogar ... zum Rang einer königlich preußischen Staatsphilosophie erhoben! Und hinter diesen Professoren, hinter ihren pedantisch-dunklen Worten, in ihren schwerfälligen, langweiligen Perioden sollte sich die Revolution verstecken? Waren denn nicht gerade die Leute, die damals für die Vertreter der Revolution galten, die Liberalen, die heftigsten Gegner dieser die Köpfe verwirrenden Philosophie? Was aber weder die Regierungen noch die Liberalen sahen, das sah bereits 1833 wenigstens Ein Mann, und der hieß allerdings Heinrich Heine.“⁴

Was hat Heine gesehen? Zunächst, wie sollte es bei diesem Meister der deutschen Sprache anders sein, bemerkt er, daß der Begründer der klassischen deutschen Philosophie in seinen kleinen Schriften „über die gute, manchmal sehr witzige Schreibart“ verfüge, die er in der „Kritik der reinen Vernunft“ so ganz und gar vermissen lasse. Heine findet, daß Kant seine kleinen Schriften „vor sich hingeträllert“ habe, in der „Kritik“ jedoch eine „ungewöhnliche Form und schlechte Schreibart“ demonstriere. Wie kommt diese vielfach gerügte „Dunkelheit“ der Sprache Kants zustande? Warum hat Kant, der doch nach Heine sprachlich „trällern“ konnte, die

⁴ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: K. Marx / F. Engels, Werke, Berlin 1962, S. 265.

„Kritik der reinen Vernunft“ – wieder nach Heine – „in einem so grauen, trocknen Packpapierstil geschrieben“?

Der Dichter selbst vermutet: „Ich glaube, weil er die mathematische Form der Descartes-Leibniz-Wolffianer verwarf, fürchtete er, die Wissenschaft möchte etwas von ihrer Würde einbüßen, wenn sie sich in einem leichten, zuvorkommend heiteren Tone ausspräche. Er verlieh ihr daher eine steife, abstrakte Form, die alle Vertraulichkeit der niederen Geistesklassen kalt ablehnte. Er wollte sich von den damaligen Popularphilosophen, die nach bürgerlichster Deutlichkeit strebten, vornehm absondern, und er kleidete seine Gedanken in eine hofmännisch abgekältete Kanzleisprache. Hier zeigt sich ganz der Philister.“ Von diesem Philister stellt Heine sogleich fest: „Immanuel Kant hat ... den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vatergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltbarkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt –, und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm als betrübter Zuschauer, und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte.“⁵

Es ist mithin das sehr merkwürdige Phänomen zu konstatieren, daß der „Philister“ Kant „in einem so grauen, trocknen Packpapierstil“ den Sturm auf die himmlische Bastille theoretisch vollzieht, noch ehe die irdische niedergelegt wird. Der „Philister“ erweist sich als Revolutionär, aber die in seiner Schrift vollzogene theoretische Revolution zeigt „eine steife, abstrakte Form, die alle Vertraulichkeit der niederen Geistesklassen kalt ablehnte“! Ist die „Dunkelheit“ in der sprachlichen Erscheinung dieser theoretischen Revolution nicht vielleicht nur die *Widerspiegelung* der unvermeidlichen Dunkelheit des *objektiven* Sinnes der politischen Revolution der Bourgeoisie *für die beteiligten Revolutionäre*?

Um das Maß der Merkwürdigkeiten im Verhalten Kants voll zu machen, ist noch die Feststellung zu treffen, daß der in der „Kritik der reinen Vernunft“ „unbewiesen in seinem Blute“ schwimmende „Oberherr der Welt“ in der „Kritik der praktischen Vernunft“ seine Auferstehung als „ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ feiert. Heine begreift dies als Ausdruck des Erbarmens Kants angesichts des „Angstschweißes“ und der „Tränen“ des alten Lampe: „Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: „Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst

⁵ H. Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, hrsg. v. H. Friedt, Leipzig 1959, S. 172.

kann der arme Mensch nicht glücklich sein – der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein – das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.“⁶ Dies ist eine höchst instruktive und überdies zutreffende Beschreibung des Sinnes der von Kant betriebenen Wiederauferstehung Gottes namens der „praktischen Vernunft“. Allerdings ist sich Heine nicht ganz einig über den Grund dieser Reproduktion der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“: Er vermutet: „Hat vielleicht Kant die Resurrektion nicht bloß des alten Lampe wegen, sondern auch der Polizei wegen unternommen? Oder hat er wirklich aus Überzeugung gehandelt? Hat er eben dadurch, daß er alle Beweise für das Dasein Gottes zerstörte, uns recht zeigen wollen, wie mißlich es ist, wenn wir nichts von der Existenz Gottes wissen können? Er handelte da fast ebenso weise wie mein westfälischer Freund, welcher alle Laternen auf der Grohnderstraße zu Göttingen zerschlagen hatte und uns nun dort, im Dunkeln stehend, eine lange Rede hielt über die praktische Notwendigkeit der Laternen, welche er nur deshalb theoretisch zerschlagen habe, um uns zu zeigen, wie wir ohne dieselben nichts sehen können.“⁷ Abgesehen davon, daß es eine sehr vernünftige und pädagogische Klugheit ist, denjenigen, die von der Bedeutung der *konstruktiv* erzeugten Laternen für die wirklich *produktive* Nutzung des Sehvermögens nicht überzeugt sind, eben diese Laternen zu zerschlagen, muß man Heines Fragen wohl so beantworten: Kant hat „wirklich aus Überzeugung gehandelt“, als er die Resurrektion Gottes im Sinne eines „Postulats der reinen praktischen Vernunft“ vollzog. Die Polizei konnte ihn nur zum *Schweigen* veranlassen, nie zur *Produktion*! An den preußischen König schreibt er im Oktober 1794 mit Bezug auf die berüchtigte Kabinettsordre vom 30. September d. J., die ihn bezichtigte, seine Philosophie zur Entstellung, Herabwürdigung und Entehrung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift mißbraucht zu haben, daß er es als das Sicherste finde, „daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge in Sachen der Religion, es sei der natürlichen oder der geoffenbarten, in Vorlesungen sowohl als in Schriften völlig enthalte und mich hiemit dazu verbinde“.⁸ Als Friedrich Wilhelm II. 1798 starb, publizierte Kant dieses sein praktisches Verhältnis zur Polizei in der Schrift „Streit der Fakultäten“ und blieb damit den Prinzipien der Aufklärung treu.

Wenn der Begründer der klassischen deutschen Philosophie also nicht „der Polizei wegen“ Gottes Wiedergeburt in der praktischen Vernunft betrieb, sondern „wirklich aus

⁶ Ebenda, S. 173.

⁷ Ebenda.

⁸ I. Kants Briefe, hrsg. v. F. Ohmann, Leipzig 1911, S. 279 f.

Überzeugung“ diese Resurrektion veranstaltete, so ist die Frage zu stellen, welchen Grund es dafür gab.

Um ihn zu verstehen, ist es nützlich, die Vorstellungen des jakobinischen Repräsentanten der Französischen Revolution ins Gedächtnis zu rufen. In seiner Rede vom 7. Mai 1794 über die „Beziehungen zwischen den religiösen und moralischen Ideen und den republikanischen Grundsätzen“ erklärte Maximilien Robespierre: „Das einzige Fundament der bürgerlichen Gesellschaft ist die Moral! “⁹ Daher ist im Namen der Revolution alles zu stützen, was der Moral Halt gibt:

„Befragt nur das Wohl des Vaterlandes und die Interessen der Menschheit! Jede Institution, jede Lehre, die die Seele aufrichtet und erhebt, muß willkommen geheißen werden; weist alle die von euch, die die Seele zu erniedrigen und zu verderben suchen! ... Wer hat dich denn beauftragt, dem Volke zu verkünden, es gäbe keine Gottheit ...? Welchen Nutzen hast du davon, daß du dem Menschen einredest, eine blinde Gewalt lenke sein Geschick ...; seine Seele sei nur ein leichter Hauch, der am Rande des Grabes verlösche?

Soll denn die Vorstellung von seiner Nichtigkeit ihm reinere und erhabenere Gefühle eingeben als die von seiner Unsterblichkeit? ... Ihr, die ihr einen tugendsamen Freund beklagt, ihr möchtet doch gern glauben, daß der beste Teil von ihm dem Tode entronnen sei! ... Die Unschuld auf dem Schafott läßt in seinem Triumphwagen den Tyrannen erblassen; hatte sie solche Gewalt, wenn das Grab Unterdrücker und Unterdrückte gleichmachte? ...Wenigstens begreife ich nicht, wie die Natur dem Menschen hätte Fiktionen eingeben können, die nützlicher als alle Wahrheit sind; und wenn die Existenz Gottes, wenn die Unsterblichkeit der Seele nichts als Träume wären, so wären sie noch die schönste aller Schöpfungen des Menschengestes.

... Es geht nur darum, den Atheismus als nationale Erscheinung anzusehen, die mit einem Plan der Verschwörung gegen die Republik im Zusammenhang steht. ... Die Idee des ‚Höchsten Wesens‘ und der Unsterblichkeit der Seele ist ein ständiger Anruf an die Gerechtigkeit; sie ist somit sozial und republikanisch. ... Ihr werdet euch wohl hüten, das geheiligte Band zu zerreißen, das die Menschen mit dem Schöpfer ihres Daseins verbindet. Daß diese Ansicht in einem Volke verwurzelt war, genügt schon, um ihre Ausrottung als gefährlich erscheinen zu lassen. Denn da die Beweggründe der Pflicht und die Grundlagen der Sittlichkeit notwendigerweise mit dieser Idee verknüpft sind, würde die Zerstörung dieser Idee der Entsittlichung des Volkes gleichkommen. ... Im

⁹ M. Robespierre, *Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt?*, hrsg. v. K. Schnelle, Leipzig 1958, S. 351.

übrigen, wer die Gottheit im Gebäude des gesellschaftlichen Lebens zu vertreten vermag, ist in meinen Augen ein Wunder an Geist; wer ohne sie ersetzt zu haben, nur daran denkt, sie aus dem Menschegeist auszutreiben, scheint mir ein Wunder an Einfalt oder Schlechtigkeit.“¹⁰

Was Robespierre, der sicher bedeutendste Führer der Revolution, hier nach einer fünfjährigen Erfahrung des Kampfes um die Durchsetzung und Verteidigung der politischen Revolution der Bourgeoisie zum Ausdruck bringt, mutet wie ein praktisch-politischer Kommentar zu Kants berühmter These an: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, ..., ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“¹¹ Robespierre drückt diese Vorstellung Kants so aus: „Die Gesellschaft würde ihr Meisterstück machen, wenn sie in bezug auf die moralischen Belange im Menschen einen raschen Instinkt schüfe, der ihn – ohne den nachträglichen Beistand des Denkens – das Gute tun und das Böse vermeiden ließe; denn der durch die Leidenschaften abgelenkte Einzelverstand jedes Menschen ist oft nur ein Sophist, der die Sache der Leidenschaften verfißt, und immer kann die Autorität des Menschen von seiner Selbstliebe beeinträchtigt werden. Das aber, was diesen wertvollen Instinkt erzeugt oder vertritt, was der Unzulänglichkeit der menschlichen Autorität abhilft, das ist das religiöse Gefühl, das den Menschenseelen von dem Gedanken eingeprägt wird, daß die Gebote der Moral von einer dem Menschen überlegenen Macht sanktioniert würden. Auch wüßte ich nicht, daß irgendein Gesetzgeber sich jemals hätte einfallen lassen, den Atheismus zu nationalisieren; vielmehr weiß ich, daß gerade die Weisesten unter ihnen sich herausnahmen, der Wahrheit etwas Erdichtetes beizumischen, ...“¹² Wo also Kant das Wissen im Interesse des Glaubens aufheben will, da hält es Robespierre für weise, der Wahrheit Erdichtetes beizumischen. Beide goutieren die Religion (*keineswegs* die *positive*, d. h. die faktisch im institutionalisierten Protestantismus oder Katholizismus bestehende) *aus Gründen der Verteidigung der Moral* als des Fundaments der politischen Einheit der Bourgeoisie. Diese sehen sie nicht gesichert, wenn jene angegriffen wird!

Um den Sinn der Resurrektion Gottes als Postulat der reinen praktischen Vernunft (der Bourgeoisie) zu verstehen, muß man bedenken, daß die Konstituierung des nationalen Zusammenhangs der Privateigentümer als Staatsbürger (also die Abstraktion

¹⁰ Ebenda, S. 356 ff.

¹¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. R. Schmidt, Leipzig 1956, S. 32 (im folgenden zitiert als KdrV).

¹² M. Robespierre, Habt ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt? S. 358 f.

des citoyen vom bourgeois) die Einschränkung des *Privat*interesses im Namen der Realisierung des *Klassen*interesses erfordert. Womit aber soll ideologisch diese Reduktion begründet werden? Wird das Gesamtinteresse der Bourgeoisie als das artikuliert, was es wirklich ist, nämlich das Interesse an der Erhaltung der sozialökonomischen Bedingungen für die Ausbeutung der doppelt freien Lohnarbeit, so kann die politische Revolution keine Dynamik entwickeln. Also muß dieses Gesamtinteresse als Gebot einer *fremden* Macht artikuliert werden. Ist wegen des Privateigentums das Privatinteresse das wirkliche Motiv des bürgerlichen Verhaltens, so muß notwendigerweise das *Allgemein*interesse der Privateigentümer, das real stets durch das *gemeinsame* Interesse gegenüber einer *anderen* Klasse (sei es zunächst die des Feudaladels oder später die des Proletariats) bestimmt wird, als ein altruistisches, idealistisches, *transzendentes* Prinzip erscheinen. Die Privateigentümer untereinander werden durch eine Klasse außerhalb ihrer sozialen Bestimmtheit zusammengezwungen, so daß die religiöse Berufung auf eine Instanz *außer* den Menschen (d. h. der Privateigentümer) bei der Verteidigung der gemeinsamen Interessen der Kapitalisten nichts anderes als die ideologische Reflexion der objektiven Lage ist. Aus der bloßen Voraussetzung einer *Gesamtheit* von Privateigentümern ist die Existenz einer *Gesellschaft* des Privateigentums in der Tat absolut unerklärbar. Wie auch sollen Egoisten ohne einen *äußeren* Feind dazu kommen, eine *Sozietät* zu bilden? Allein in der Welt, könnten die Privateigentümer nie etwas anderes darstellen als eine Zufallsverteilung von Robinsons.

Wenn also Kant wie Robespierre die aus Gründen der praktischen Vernunft anzunehmende Idee des „Höchsten Wesens“ verteidigen, so gehen sie keineswegs historisch hinter den atheistischen Materialismus der vorrevolutionären Aufklärung zurück, sondern vielmehr dazu über, die Aufgaben der politischen Revolution der Bourgeoisie vom Standpunkt der praktischen Vernunft, d. h. vom Standpunkt der praktisch-politischen Führung der *wirklich zu vollziehenden* Revolution zu stellen. Daher ist hier nicht mehr die Emanzipation des Himmels vom lieben Gott das Problem, sondern die Mobilisierung aller Schichten des *Volkes* für die *bürgerliche* Revolution, also auch die Mobilisierung von Menschen, die in dieser Revolution nichts Reales gewinnen werden und daher den Gewinn der Seligkeit als Entgelt für ihren Einsatz brauchen.

Die wirkliche Frage der Epoche ist die Organisation der Privateigentümer zu einer *Nation* von Staatsbürgern, d. h. zur *politisch herrschenden* Klasse unter der

Voraussetzung der Anerkennung des Privateigentums als eines so genannten „Menschenrechts“. Unter dieser Voraussetzung hat die bürgerliche Philosophie nicht mehr wesentlich die *Zersetzung* der Ideologie des Feudalismus zu vollziehen, sondern muß vielmehr die *konstruktive* Aufgabe der Bestimmung der ideologischen Grundlagen für die politische Reorganisation der Gesellschaft durch die Revolution stellen und lösen. Sie definiert daher nunmehr ihre Zielstellung *moralisch*, nämlich als die Durchsetzung der bürgerlichen „Tugend“ gegen die „Verderbtheit“ des Adels. Sie tut dies in demselben Sinne, in dem die klassische bürgerliche Nationalökonomie die „produktive Arbeit“ des Kapitalisten gegen die „unproduktive“ Verschwendung des Feudaladligen betont und verteidigt.

Erst auf diesem Hintergrund ist das Unternehmen Kants erklärbar. Seine Reproduktion der Religion und des Gottesglaubens als des Postulats der reinen praktischen Vernunft spiegelt wider, daß die Verwandlung des bourgeois in den citoyen ohne die ideologische Rückbeziehung auf eine *außer den einzelnen Privateigentümern* hockende Macht nicht *praktisch* vollzogen werden kann. Da sie, die egoistischen Privateigentümer, untereinander nicht unmittelbar zur realen Konstituierung ihres „Allgemeinwillens“ kommen können, diesen aber dennoch brauchen, um sich gegen die ihnen feindlichen Klassen zu verteidigen, so bedürfen sie des *idealen* Bezugspunkts, relativ auf den sie eine *geordnete* Gemeinschaft bilden können, also faktisch zu einem „Allgemeinwillen“ gelangen. Dieser wird dann repräsentiert durch eine Inkarnation der „Tugend“, welche Robespierre wohl in vollendeter Weise bot. Indem aber auch der menschliche Repräsentant des Allgemeinwillens der Privateigentümer eben ein Mensch ist, folglich Gegenstand des Konkurrenzneids werden kann, so liefert die bürgerliche Philosophie in der Revolutionsphase mit der Resurrektion Gottes, der Unsterblichkeit etc. als regulativer Ideen die *geistigen Schemata* dafür, mißliebig gewordene Tugendrepräsentanten gegen andere, bezüglich der aktuellen Aufgaben des bourgeoisen Allgemeinwillens (d. h. Klasseninteresses) geeignetere *auszutauschen*. Nicht die Reproduktion des alten Köhlerglaubens der Feudalzeit ist also die Funktion der regulativen Idee des „Höchsten Wesens“, welche namens der praktischen Vernunft zu fordern ist, sondern die Bildung ideeller Schemata im Interesse der Reorganisation des Gemeinwesens als Nation, d. h. als durch die Kapitalistenklasse ausschließlich beherrschtes Gemeinwesen. Das „Höchste Wesen“ liefert das (ideelle) Modell, dem die Tugendhaften möglichst nahe kommen müssen, um effektiv als Repräsentanten der *Volonté générale* fungieren zu können.

Marx hat das Problem der Epoche, das der Kantischen Philosophie zugrunde liegt, meisterlich dargestellt: „Der Mensch wurde ... nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. ... Die *Konstitution des politischen Staats* und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen *Individuen* ... vollzieht sich in *einem und demselben Akte*. Der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der *unpolitische* Mensch, erscheint aber notwendig als der *natürliche* Mensch. Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*, denn die *selbstbewußte Tätigkeit* konzentriert sich auf den *politischen Akt*. Der *egoistische* Mensch ist das ... *vorgefundne* Resultat der aufgelösten Gesellschaft, Gegenstand der *unmittelbaren Gewißheit*, also *natürlicher* Gegenstand. Die *politische Revolution* ... verhält sich ... zur Welt... der Privatinteressen ... als zur *Grundlage ihres Bestehens*, ..., daher als zu ihrer *Naturbasis*. Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den *eigentlichen* Menschen, für den *homme* im Unterschied von dem *citoyen*, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen *nächsten* Existenz ist, während der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt.“¹³

Die Bedürfnisse dieses abstrakten citoyen aus der Voraussetzung des realen bourgeois ideologisch zu begründen, das ist der historische Sinn der Philosophie Kants! Die „Kritik der reinen Vernunft“ muß unternommen werden, um die praktische Vernunft des citoyen zu verteidigen; denn die spekulative Vernunft drohte mit der theoretischen Liquidation der *himmlischen* Hierarchie jede *irdische* in Verdacht zu bringen. Der Atheismus aber ist unerträglich für eine *Ausbeuterklasse*, die an die Reorganisation der Gesellschaft geht, in der die Produzenten nach wie vor die Existenz des physischen Substrats ausmachen, von dem die Ausbeuterklasse lebt. Weil nun, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die politische Revolution der Bourgeoisie auf der historischen Tagesordnung steht, kommt es zu einem *Umschlag* des philosophischen Denkens: die praktische Vernunft *dominiert* über die theoretische! Ja *die Vernunft wird überhaupt erstmals als praktische gefaßt* und gegen die theoretische, die mit Bacon und Descartes längst ihre Begründer gefunden hat, aufgestellt und bestimmt. „Der spekulativen Vernunft ... untergeordnet zu sein, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuten, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein

¹³ K. Marx, Zur Judenfrage, in: K. Marx / F. Engels, Werke, Bd. 1, S. 369 f.

vollständig ist.“¹⁴

Was die praktische der spekulativen Vernunft im Sinne Kants zumutet, ist keineswegs „Mahomets Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit“. Solches Paradies und solche Vereinigung „würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre ebensogut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben“.¹⁵ Vielmehr handele es sich darum, die praktische *Vernunft* als Ausdruck des praktischen *Interesses* so mit der spekulativen (d. h. theoretischen) Vernunft zusammenzustimmen, daß erstens der praktischen Vernunft das Primat zufällt und zweitens zwischen *beiden* Äußerungen *derselben* menschlichen (d. h. hier bürgerlichen) Vernunft keine Kontradiktion auftritt: „In der Verbindung ... der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei.“¹⁶ Diese „Vernunft selbst“ ist natürlich nichts anderes als das Bewußtsein des abstrakten *citoyen*, das selbstverständlich die (relativ auf es) apriorische Grundlage der Verbindung der theoretischen mit der praktischen Vernunft bedeutet. Mit anderen Worten: die Notwendigkeiten des bourgeois *Klassenbewußtseins* liefern nach Kant die Voraussetzungen für die möglichen Vereinigungen der theoretischen und der praktischen Äußerung der Vernunft!

Wir stellen somit fest: „Die Kritik der reinen Vernunft“ ist vom Standpunkt der Erfordernisse der politischen Reorganisation der bürgerlichen Gesellschaft als Nation zu verstehen! Sie ist nicht das „Hauptwerk“ Kants in dem Sinne, daß sie den Schlüssel für das Verständnis der Kantischen Philosophie liefert. Dieser Schlüssel ist vielmehr – nach Kants eigenen Aussagen – *die Konstituierung der praktischen Vernunft*, d. h. die Herausbildung des Bewußtseins des abstrakten *citoyen* von seiner Rolle als politischer Organisator der bürgerlichen Nation, als Konstrukteur der *droits de l’homme* und der *droits du citoyen*, mithin der Verhaltensregeln für das Leben in der politisch reorganisierten bürgerlichen Gesellschaft. Diese Regeln wurden zum ersten Mal nicht in Frankreich, sondern im Unabhängigkeitskampf der nordamerikanischen Kolonisten formuliert. Die Unabhängigkeitserklärung der dreizehn Vereinigten Staaten vom 4. Juli 1776 liefert das Material, durch dessen Verarbeitung der abstrakte *citoyen* auf die philosophische Bedeutung der „reinen Vernunft“ gebracht wird. Mit dem 1783

¹⁴ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. v. R. Schmidt, Leipzig 1956, S. 169.

¹⁵ Ebenda, S. 168.

¹⁶ Ebenda.

geschlossenen Frieden von Versailles ist die reale Existenz eben dieses abstrakten citoyen eine unwiderrufliche Tatsache geworden, d. h. die Existenz eines bürgerlich beherrschten Gemeinwesens ohne irgendwelche feudalabsolutistischen Einschränkungen oder Rudimente. Die „kritische Philosophie“ ist die ideologische Reflexion und Antizipation der allgemeinen Bestimmungen des abstrakten citoyen.

Die so genannte „vorkritische“ Periode in der Entwicklung der Philosophie Kants unterscheidet sich unter der hier skizzierten Sicht von der so genannten „kritischen“ durch eben jenen historisch-faktischen Umstand, daß die klassische Aufklärung um 1750 ihren Höhepunkt erreicht und in diesem Gange die feudal absolutistische Ideologie vollkommen zersetzt. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aber stellen sich nun zunehmend die Probleme der praktischen Reorganisation der Gesellschaft unter dem Kommando der Bourgeoisie als der *allein* herrschenden Klasse. Damit wird die Vernunft *praktisch* vor die Aufgabe gestellt, die Praxis auf *vernünftige* Weise zu organisieren. (Es versteht sich, daß es sich dabei stets um die *bürgerliche* Vernunft handelt!) In diesem Übergang von der theoretischen Zersetzung der feudalabsolutistischen Ideologie durch die materialistische Aufklärung zur Begründung der ideologischen Prinzipien der politischen Reorganisation der Gesellschaft unter der Herrschaft der Bourgeoisie besteht der philosophische Wendepunkt, der sich in der Philosophie Kants äußert. Sie ist ebenso sehr die Vollendung wie die angesetzte Aufhebung der klassischen bürgerlichen Aufklärung. Die „Kritik der reinen Vernunft“ formuliert in diesem Zusammenhang die Gestalt der theoretischen Vernunft, wie sie unter den Anforderungen der praktischen Vernunft der Bourgeoisie notwendig erscheinen muß. Sie liefert die Darstellung der allgemeinen Erkenntniseigenschaften, wie sie unter dem Kommando des *politisch selbständig* gewordenen bürgerlichen Klassenbewußtseins für die Vorstellung auftreten müssen. Da dies das Bewußtsein einer Ausbeuterklasse ist, so befindet es sich unvermeidlich in der Illusion über seine eigenen Intentionen, redet von „Vernunft“, wo es sich um die *bürgerliche* Vernunft handelt, spricht von „Menschenrechten“, wo es sich um die Rechte der *Privateigentümer* handelt, proklamiert die „Freiheit“, welche doch die Freiheit der *Ausbeutung*, also die Unfreiheit der Ausgebeuteten ist, erklärt so überall die bourgeoise Existenzweise der Menschen für *den* Menschen schlechthin. In diesen Voraussetzungen und nicht in einer persönlichen Marotte Kants liegt der Grund für die „Dunkelheit“ der Sprache der „Kritik der reinen Vernunft“. Es ist die *objektive* Dunkelheit der realen Natur der bürgerlichen Revolution *in Bezug* auf ihre Widerspiegelungsmöglichkeit durch das *bürgerliche* Bewußtsein selbst.

Mit Bezug auf die von Marx festgestellte Eigenschaft der Philosophie Kants, die „deutsche Theorie“ der Französischen Revolution zu sein, ist es wichtig zu sehen, daß Kant den abstrakten citoyen in der Gestalt derjenigen diskutiert, die *öffentlich* von ihrem *Verstande* Gebrauch machen. Der citoyen erscheint hier also als der Repräsentant der öffentlichen Meinung; seine Aktion ist auf die Leistung des Denkens reduziert. Aber eben in dieser Leistung geht es nicht um den *Privatverstand* des *individuellen* bourgeois, sondern um den *allgemeinen* Verstand des citoyen, nicht um ein einzelnes Denken, sondern um die „Denkungsart“. Die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen* Gebrauch zu machen“¹⁷, ist die auf die deutschen Verhältnisse zurechtgestutzte Forderung nach der Freiheit der Bourgeoisie von den feudalsolutistischen Beschränkungen. Die Ersetzung des Verlangens nach der *politischen* Freiheit durch das Verlangen nach der „*Denkfreiheit*“ ist jene Metamorphose, die es möglich macht, daß die „deutsche Theorie“ der Französischen Revolution realisierbar wird. Indem an die Stelle des politischen Führers und Organisators des bürgerlichen Emanzipationskampfes im wirklichen Rassenkonflikt der Theoretiker tritt, der „von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch*“ macht, gewinnt die Formulierung der revolutionären bürgerlichen Ideologie ein Subjekt, das praktisch ungefährlich ist. Es *denkt* ja nur, was der politische Führer des revolutionären Kampfes wirklich *macht*. Wenn der letztere daher in den Augen der feudalen Konterrevolution die Inkarnation aller Abscheulichkeit ist, so kann dennoch ersterer in seiner Beschränkung auf das Denken ein Musterbild an Untertanentreue darstellen. Ja es kann sogar der Fall eintreten, daß der das Denken der Revolution repräsentierende Theoretiker mit dem das praktische Handeln *eben dieser* Revolution vertretenden politischen Führer in Konflikt gerät und sich erschreckt vom Gang der Revolution zurückzieht. Das ist einfach deshalb der Fall, weil die *wirkliche* Revolution immer reicher an Bestimmungen ist, als die *Theorie* der Revolution zu erfassen imstande ist. Überdies muß die politische Revolution der Bourgeoisie notwendig über ihre wesentliche Zielstellung in der Praxis *hinausgehen*, um eben dieses Ziel wirklich *unwiderruflich* in eine *Tatsache* zu verwandeln. Die Diktatur der Jakobiner ist eine notwendige Bedingung für die Gültigkeit des Code Napoléon! Der Code Napoléon kann nur wirklich gültig sein, wenn die Diktatur der Jakobiner aufgehoben ist.

Die Schwierigkeit, Kants Philosophie als die „deutsche Theorie der französischen Revolution“ zu verstehen, besteht also wesentlich nur in dem Problem, die Ersetzung des

¹⁷ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Immanuel Kants populäre Schriften, hrsg. v. E. v. Aster, Berlin o. J. S. 20 f.

praktisch-politischen Akteurs durch den theoretisch-philosophischen Denker der Aktion vorzunehmen und die dabei natürlich auftretenden Einschränkungen zu berücksichtigen. Wird dieser Austausch der die Revolution tragenden Repräsentanten vorgenommen, so ist die Marxsche Beurteilung der Kantischen Philosophie voll zu durchschauen, obwohl im persönlichen Erscheinungsbild der Begründer der klassischen deutschen Philosophie weit davon entfernt zu sein scheint, den Sturm auf die Bastille wirklich auszuführen und den Kopf Ludwigs XVI. zu fordern. Natürlich ist in diesem Zusammenhang immer vorausgesetzt, die menschliche Geschichte als *universellen* Prozeß und nicht als eine Aggregat lokaler (nationaler) Geschichten zu begreifen. Die Französische Revolution ist ein weltgeschichtliches Ereignis, das das französische Volk für die Menschheit vollbracht hat. Daß Kant die *philosophische* (nicht die ökonomische und nicht die politische) Theorie dieser Revolution geliefert hat, ist daher der Grund dafür, daß die klassische deutsche Philosophie eine neue Gestalt in der Entwicklung des philosophischen Denkens der Menschheit darstellt.

Wenn die Entzifferung der Philosophie Kants im Sinne der angegebenen Feststellungen mit der Entzifferung des objektiven Sinns der politischen Revolution der Bourgeoisie zusammenfällt, so versteht es sich von selbst, daß beides theoretisch nur auf dem Standpunkt der Arbeiterklasse, also im Rahmen der marxistisch-leninistischen Philosophie realisierbar ist. Innerhalb des *bürgerlichen* Denkens ist eine solche Leistung *nicht* zu erbringen; denn die Philosophie Kants wie die klassische deutsche Philosophie überhaupt ist ja die historische Vollendung und so zugleich angesetzte Aufhebung des progressiven Selbstbewußtseins des *citoyen*. Für das spätbürgerliche Denken ist diese Philosophie daher stets ein Gegenstand der Kontroversen, d. h. entweder Anlaß zu Bildung irgendwelcher Neo-ismen oder zur Artikulation von Protesten gegen ihre „Dunkelheit“ im Namen des Liberalismus, welcher die „Klarheit des Denkens“ fordert und natürlich nicht begreift, daß es sich dabei um die Klarheit in der Überschaubarkeit der in der Abstraktion bestimmten Werte handelt, auf welche so das Denken reduziert werden soll. Diese bis in unsere Tage reproduzierten Proteste gegen die „Dunkelheit“ der klassischen deutschen Philosophie sagen objektiv nur aus, daß der spätbürgerlichen Ideologie und Philosophie wie dem common sense die Bildung des Bewußtseins des *citoyen* nach wie vor ein undurchschaubarer, ein mysteriöser Vorgang ist. Es wird so festgestellt, daß sich das gesellschaftliche Bewußtsein einer Ausbeuterordnung nicht *innerhalb* seiner eigenen Bedingungen erfassen läßt, daß man *außerhalb* dieser Bedingungen stehen muß, um sie wie das ihnen zugehörige philosophische Bewußtsein

zu begreifen. Der außerhalb des bürgerlichen Bewußtseins gegebene Standpunkt ist aber eben der des Marxismus-Leninismus. Unter seiner Voraussetzung allein kann die Dechiffrierung der Philosophie Kants verwirklicht werden.

Wir betonen also, daß die Analyse der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht auf dem Standpunkt erfolgen kann, in dieser Schrift den weltanschaulich-theoretischen Grundentwurf der Philosophie Kants zu erblicken. Die Untersuchung der Erkenntnisleistung, die Kant in dieser Schrift ausführt, erfolgt vielmehr im Rahmen eines bereits angenommenen philosophischen Systems, das das bürgerliche Denken im 17. und 18. Jahrhundert ausgebildet hat. Dieses System wird in der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht begründet, sondern in Bezug auf die Möglichkeiten seiner methodischen Realisierbarkeit als eines logisch *widerspruchsfreien* Systems untersucht. „In jenem Versuche“, sagt Kant, „das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; ...“¹⁸

¹⁸ I. Kant, KdrV, S. 20 f.

Die historische Notwendigkeit der „Kritik der reinen Vernunft“

In seinem Brief vom 21. September 1798 an Christian Garve erklärt Kant: „Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit usw. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: ‚Die Welt hat einen Anfang – sie hat keinen Anfang usw. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, – gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnotwendigkeit‘; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu beheben.“¹⁹ Also nicht die Frage nach dem Dasein Gottes, der Unsterblichkeit der Seele etc. beunruhigte das Denken Kants, sondern die Tatsache der ‚Antinomie der reinen Vernunft‘, d. h. der Umstand, daß die Vertreter der vorrevolutionären bürgerlichen Weltanschauung einander entgegengesetzte Thesen über die Natur der Gegenstände der Philosophie formuliert hatten. Nicht Gott, sondern *die Einheit der Vernunft* ist das Problem, das Kant beunruhigt! Daß die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch liegt, ist ihm ein echter Skandal; Gott kommt dabei nur insoweit ins Spiel, als er in kontradiktorischen Sätzen als Subjekt auftritt. Es ist somit das *Widerspruchsproblem* der wirkliche Grund für die von Kant vollzogene philosophische Neuorientierung, für die *methodologische* Untersuchung der wissenschaftlichen Erkenntnis.

In einem Brief an Marcus Herz spricht Kant diesen Sachverhalt so aus, daß er von der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ erklärt: „... sie enthält *die Metaphysik von der Metaphysik*“. Und er bemerkt dann weiter, daß er einen Plan habe, die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ in einer populären Darstellung zu bieten; dazu „hätte ich nur von demjenigen, was ich unter dem Titel *der Antinomie der r. V.* vorgetragen habe, anfangen dürfen, welches in sehr blühendem Vortrage hätte geschehen können und dem Leser Lust gemacht hätte, hinter die Quellen dieses Widerstreites zu forschen. Allein der *Schule* muß zuerst ihr Recht widerfahren, hernach kann man auch dahin sehen, daß man der *Welt* zu gefallen lebe“.²⁰ Wieder bestätigt Kant die These, daß die ‚Antinomie der reinen Vernunft‘ das effektive Motiv seiner philosophischen Arbeit gewesen sei.

¹⁹ I. Kants Briefe, S. 319 f.

²⁰ Ebenda, S. 94 f.

Die Bedeutung des Widerspruchsproblems als Grundlage für die Inangriffnahme der „Kritik der reinen Vernunft“ wird von Kant auch in der Vorrede zur zweiten Ausgabe dieser Schrift betont. Er stellt zunächst fest, daß die Vernunft (und darin äußert sich ihre philosophische Natur) „das *Unbedingte* ... in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt“²¹. Solches Unbedingte ist z. B. in der Philosophie *die Welt als Ganzes*, in der Mathematik die *aktual* gegebene *unendliche Menge* der natürlichen Zahlen. Nun findet Kant, daß unter der Annahme, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen „als Dingen an sich selbst“, das Unbedingte „*ohne Widerspruch gar nicht gedacht* werden könne“. Diesen Widerspruch stellt die Antinomie der reinen Vernunft in Bezug auf die verschiedenen Gegenstände des philosophischen Denkens dar. Da aber der Widerspruch für Kant nach dem Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch jedes System, in dem er auftritt, zur wissenschaftlichen Bedeutungslosigkeit verurteilt, so muß er beseitigt werden, wenn das philosophische Denken hoffen will, zu einem konsistenten theoretischen System zu kommen.

Unter welchen Annahmen fällt der Widerspruch weg? Das ist die Frage, die Kant sich vorlegt. Die Antwort ist bekannt: Wenn wir die Objekte des philosophischen Denkens in *zweierlei* Bedeutung nehmen, „nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst“, dann ist „das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst“ behoben! So wird denn z. B. „derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern *nicht frei*, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als *frei* gedacht“ werden können, „ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht“²². Kant hält diese Auflösung des Widerspruchsproblems, „daß ... das Unbedingte nicht an Dingen, sofern wir sie erkennen, ... wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, ..., angetroffen werden müsse“²³, für die zängliche Rekonstruktionsbasis der bürgerlichen Philosophie im Sinne eines widerspruchsfreien theoretischen Systems. Jedenfalls muß nach Kant das philosophische Wissen die methodologische Forderung der Widerspruchsfreiheit erfüllen, wenn es den Rang einer Wissenschaft haben will, also aus der Vorstufe des „bloßen Herumtappens“ in die des „sichern Gangs einer Wissenschaft“ überführt werden soll.

Spezielle Bedeutung In diesem Zusammenhang besitzt für Kant die Willensfreiheit

²¹ I. Kant, KdrV, S. 25.

²² Ebenda, S. 30.

²³ Ebenda, S. 25.

als Grundlage der Moral, die er durch die Naturlehre theoretisch gefährdet sieht; denn die „Naturnotwendigkeit“ scheint die „Freiheit“ auszuschließen. Gesteht man dem menschlichen Willen keine Entscheidungsfreiheit zu, so kann man schlechterdings keine Moral voraussetzen, also keine ethischen oder juristischen Wertungen (Urteile) in Bezug auf menschliche Handlungen vornehmen; jede individuelle Tat ist dann als eindeutig determiniertes Naturereignis zu betrachten, relativ zu dem das Individuum weder „verdienstlich“ noch „schuldig“ geworden ist. Also verschwindet mit der Leugnung der Willensfreiheit der Sinn der Moral, welche doch aber – mit Robespierre – das „einzige Fundament der bürgerlichen Gesellschaft“ ist. „Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit... als Eigenschaft unseres Willens voraus, ..., die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse, so muß notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich *Freiheit* und mir ihr Sittlichkeit ... dem *Naturmechanism* den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben sie weiter einzusehen, ... behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte.“²⁴ So zeigt sich der Agnostizismus hinsichtlich der „Dinge an sich selbst“ als *Mittel*, die *widerspruchsfreie* Verknüpfung der Sittenlehre mit der Naturlehre (der Gesellschafts- mit der Naturauffassung) im Rahmen der *bürgerlichen* Philosophie vorzunehmen und also die Einheit dieses Denkens in seinen verschiedenen Äußerungen zu wahren.

Es wäre eine Fehldeutung der originalen Leistung Kants, seinen Agnostizismus bezüglich der „Dinge an sich selbst“ als eine Art freiwilliger Selbstbeschränkung des Wissens vornehmlich zu interpretieren und zu vergessen, daß tatsächlich das Widerspruchproblem zugrunde liegt. Für Kant stellt sich das Problem eben so, daß in der Gemeinschaft der bürgerlichen Ideologen entgegengesetzte Behauptungen über jene „Dinge an sich selbst“ formuliert worden sind, nämlich über die Freiheit des menschlichen Willens, über das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Diesen Zustand der Metaphysik will er aus der Welt schaffen – und zwar mit den Mitteln des argumentierenden Denkens! An Moses Mendelssohn schreibt er am 8. April 1766: „Was

²⁴ Ebenda, S. 31.

meine geäußerte Meinung von dem Werte der Metaphysik überhaupt betrifft, so mag vielleicht hin und wieder der Ausdruck nicht vorsichtig und beschränkt genug gewählt worden sein, allein ich verhehle gar nicht das, daß ich die aufgeblasene Anmaßung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansehe, indem ich mich vollkommen überzeuge, daß der Weg, den man gewählt hat, ganz verkehrt sei, daß die im Schwang gehende Methoden den Wahn und die Irrtümer ins Unendliche vermehren müssen und daß selbst die gänzliche Vertilgung aller dieser eingebildeten Einsichten nicht so schädlich sein könne als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit.²⁵ Die Träumereien der bestehenden Metaphysik interessieren Kant nicht mehr: „Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufig Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet beiseite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforschung auf diese Art besser zusammenziehe und mich einiger gänzlich vergeblichen Untersuchungen entschlage, so hoffe ich meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrigen Gegenstände vorteilhafter anlegen zu können. Es ist mehrenteils umsonst, das kleine Maß seiner Kraft auf alle windichte Entwürfe ausdehnen zu wollen.“²⁶ Es ist wohl nicht zu übersehen, daß in dieser Kehrtwendung Kants eine der Quellen *seines* Agnostizismus liegt.²⁷ Was nicht beweisbar ist, lohnt nicht der Mühe des Nachdenkens! In diesem Sinne übrigens gibt Kant Fichte die Empfehlung, in einer Publikation angesichts der Zensurgrundsätze in Bezug auf die Darstellung des Unterschiedes „zwischen einem *dogmatischen*, über allen Zweifel erhabenen Glauben und einem *bloß* moralischen“ etwa wie folgt zu verfahren: Der auf den Wunderglauben „durch moralisch gute Gesinnung gepfropfte Religionsglaube“ müsse ungefähr so lauten: „Ich glaube, lieber Herr! (d. i. ich nehme es gern an, ob ich es gleich weder mir noch andern hinreichend beweisen kann); hilf meinem Unglauben!“ D. h. den moralischen Glauben ... habe ich und wünsche auch den historischen ... Mein

²⁵ I. Kants Briefe, S. 24 f.

²⁶ I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, hrsg. v. F. Bassenge, Berlin 1954, S. 52.

²⁷ Der Kantische Agnostizismus muß aus der Position des citoyen gegen die Sonderinteressen der verschiedenen bourgeois gesehen werden. Die Affirmation der Feststellung Gottes durch die Pfaffen ist so wenig widerlegbar wie die logische Negation derselben Feststellung durch den abstrakten Atheismus beweisbar ist. Auf diese Weise können sich unter dem Dach des Agnostizismus Pfaffen und abstrakte Atheisten (die darum abstrakt operieren, weil sie mit ihrer Negation Unsinn als Sinn unterstellen) fröhlich weiter streiten und dabei vielleicht zum höheren Ruhme der Vernunft ein paar neue methodische Verfahren der Beweisführung entdecken. Sosehr der Kantische Agnostizismus das Moment der Anpassung der Weltanschauung an die ideologischen Bedürfnisse der politischen Herrschaft der Bourgeoisie entwickelt, so enthält er doch in seiner ursprünglichen (Kantischen, nicht kantianischen, epigonenhaften) Fassung auch das Moment der Gleichgültigkeit gegen theologisches Gezänk.

unvorsätzlicher *Nichtglaube* ist kein vorsätzlicher *Unglaube*.²⁸

Engels charakterisiert 1892 treffend in seiner Einleitung zur englischen Ausgabe der Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ den Zusammenhang des „unvorsätzlichen Nichtglaubens“ mit dem Agnostizismus: „Die Ausstellung von 1851 läutete die Totenglocke der englischen insularen Ausschließlichkeit. ... Die Ausbreitung des ... Salatöls war begleitet von einer fatalen Ausbreitung des kontinentalen Skeptizismus in religiösen Dingen; und dahin ist es gekommen, daß der Agnostizismus zwar noch nicht für ebenso fein gilt wie die englische Staatskirche, aber doch, ..., fast auf derselben Stufe steht wie die Baptistensekte und jedenfalls einen höheren Rang einnimmt als die Heilsarmee. Und da kann ich mir nicht anders vorstellen, als daß für viele, die diesen Fortschritt des Unglaubens ... verfluchen, es tröstlich sein wird, zu erfahren, daß diese neugebacknen Ideen nicht... deutsches Fabrikat, ..., daß sie im Gegenteil altenglischen Ursprungs sind, ... In der Tat, was ist Agnostizismus anders als verschämter Materialismus? Die Naturanschauung des Agnostikers ist durch und durch materialistisch. Die ganze natürliche Welt wird von Gesetzen beherrscht und schließt jederlei Einwirkung von außen absolut aus. Aber, setzt der Agnostiker vorsichtig hinzu, wir sind nicht imstande, die Existenz oder Nichtexistenz irgendeines höchsten Wesens jenseits der uns bekannten Welt zu beweisen. ... Ebenso gibt unser Agnostiker zu, daß all unser Wissen beruht auf den Mitteilungen, die wir durch unsre Sinne empfangen. Aber, setzt er hinzu, woher wissen wir, ob unsre Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben? Und weiter berichtet er uns: Wenn er von Dingen oder ihren Eigenschaften spricht, so meint er in Wirklichkeit nicht diese Dinge und ihre Eigenschaften selbst, von denen er nichts Gewisses wissen kann, sondern nur die Eindrücke, die sie auf seine Sinne gemacht haben. Das ist allerdings eine Auffassungsweise, der es schwierig scheint, auf dem Wege der bloßen Argumentation beizukommen. Aber ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. ... In dem Augenblick, wo wir diese Dinge, ..., zu unserm eignen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsre Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß, ... unser Versuch ... fehlschlagen. Erreichen wir aber unsern Zweck, finden wir, daß das Ding unsrer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies ein positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsre Wahrnehmungen von dem Ding ... mit der

²⁸ I. Kants Briefe, S. 227.

außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen. ... was wir *machen* können, das können wir sicherlich nicht als unerkennbar bezeichnen.“²⁹

Der *Kantische* Agnostizismus ist nicht als Ohnmachtserklärung des Verstands zu deuten, sondern als Erklärung der Gleichgültigkeit gegen die Behauptungen des „historischen Wunderglaubens“. Seine eigentliche theoretische Funktion im Rahmen der „Kritik der reinen Vernunft“ werden wir noch zu diskutieren haben, Sie steht im direkten Zusammenhang mit dem Problem der Auflösung der „Antinomie der reinen Vernunft“, also mit jener Frage, durch die sich Kant wirklich beunruhigt fühlt.

In den ‚Prolegomena‘ (Vorbemerkungen) gibt Kant den bekannten Hinweis auf Hume: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“³⁰ Dieser Hinweis wird gern zitiert, um eine Erklärung für die Neuorientierung Kants auf die methodische Sicherung des philosophischen Denkens zu bieten. Nun ist es gewiß eine noble Geste eines Autors, gelegentlich der Publikation seiner Gedanken auf jene zu verweisen, die dieser durch ihre Vorarbeiten zur Realisierung verhalfen. Und zweifellos ist die scharfsinnige Abhandlung Humes für den Entwicklungsgang des Kantischen Denkens von ziemlicher Bedeutung. Dennoch wird man kaum zustimmen können, im Hinweis auf Humes kritische Aufhebung der Vorstellung Bacons über die Leistungsfähigkeit der Induktion zur Erzeugung allgemeingültiger Aussagen eine Erklärung für Kants Neubeginn sehen zu dürfen. Das Kantische Problem, eben die Auflösung der „Antinomie der reinen Vernunft“, war längst gestellt, ehe Humes Einfluß eine Verschärfung der Problemstellung ermöglichte.³¹

Nach Kants eigener Darstellung lief der Einfluß Humes darauf hinaus, dessen Einwand gegen die *empirische* Begründbarkeit der Kausalitätsvorstellung zu

²⁹ F. Engels, Einleitung (1892) zu „Die Entwicklung des Sozialismus“, in: K. Marx / F. Engels, Werke, Berlin 1962, Bd. 19, Berlin 1962, S. 529 ff.

³⁰ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Hrsg. v. R. Schmidt, Leipzig 1962, S. 17.

³¹ Bereits in seiner Erstschrift von 1747, in den „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...“ (in: I. Kants kleinere Schriften zur Naturphilosophie, 2. Aufl., Leipzig 1907), unterscheidet Kant den *mathematischen* und den *natürlichen* Körper. Die Mathematik „setzt den Begriff von ihrem Körper selber fest vermittelt der Axiomatum, ... welche aber so beschaffen sein, daß sie an demselben gewisse Eigenschaften nicht erlauben ..., die an dem Körper der Natur doch notwendig anzutreffen sind; folglich ist der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist, ...“ (a. a. O., S. 165 f.). Es versteht sich, daß der „Körper der Mathematik“ hier stets den physikalischen Begriff des Körpers meint. Dem „Körper der Natur“ weist Kant in diesem Zusammenhang eine Verhaltensfähigkeit (Kraft) zu, die *nicht* durch die Umgebung bestimmt ist. Durch den Streit zwischen den Cartesianern und Leibnizianern wird Kant bereits zu Beginn seiner wissenschaftlichen Entwicklung auf das Problem der Methode der Gewinnung sicheren Wissens in der Philosophie wie auf die Fixierung des Inhalts der „Antinomie der reinen Vernunft“ gedrängt. Hume verhilft zur Generalisierung der Fragestellung.

generalisieren. Es fand sich so, „daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe“³². Indem somit die philosophische Erkenntnis allgemein als Produktion von Urteilen a priori, d. h. als Erzeugung von sinnvollen Sätzen gefaßt wird, welche hinsichtlich ihrer Wahrheit nicht durch *empirische* Wahrnehmung entschieden werden, ist die theoretische Möglichkeit der Auflösung der „Antinomie der reinen Vernunft“ im Kantischen Sinne gegeben: Die philosophischen Sätze sind *Werkzeuge* des Verstands zur *synthetischen* Rekonstruktion der empirischen Erkenntnis (die sich auf Erscheinungen bezieht), liefern jedoch für sich genommen keine *Erkenntnis*, sondern nur die *Denkbarkeit* des Unbedingten (das als empirische Wahrnehmung, als Erscheinung gar nicht auftreten kann). Die „Antinomie der reinen Vernunft“ tritt nur auf, wenn man das Unbedingte als „Ding an sich selbst“ *und* zugleich seine Erkennbarkeit im Sinne einer empirischen Wahrnehmung annimmt. Dann geraten – nach Kant – insbesondere auch Natur- und Sittenlehre zueinander in Widerspruch und liefern mithin „das Skandal“, das sich die Philosophie nicht leisten kann, will sie den „sicheren Gang einer Wissenschaft“ gewinnen.

Warum will Kant den Widerspruch „der Vernunft mit ihr selbst“ um jeden Preis zum Verschwinden bringen? Warum zahlt er den Preis der Unerkennbarkeit der „Dinge an sich selbst“ und läßt die Erkenntnis nur als eine von Erscheinungen gelten (welche allerdings durch die „Dinge an sich selbst“ induziert werden)? Was ist der reale Sinn der „Antinomie der reinen Vernunft“? Um diese Fragen zu beantworten, muß man das Marxsche Urteil über die Philosophie Kants, die deutsche Theorie der Französischen Revolution zu sein, wesentlich zugrunde legen. Es ist in diesem Sinne die Frage nach dem inneren Zusammenhang der Kantischen Gedankenwelt mit der Praxis der Revolution stets als leitende Problemstellung für die Analyse des Sinns der „Antinomie der reinen Vernunft“ vorzusetzen.

Indem die Epoche Kants die unmittelbare Vorbereitung der politischen Revolution auf die Tagesordnung setzt, werden darin die *Zusammenfassung* der verschiedenen Elemente der Bourgeoisie und ihre Konstituierung als nationale Klasse zur direkten Aufgabe der sozialen Praxis. Entsprechend dieser Aufgabe des Kampfes sieht Kant die „reine Vernunft“, d. h. das philosophische Bewußtsein der Bourgeoisie, nicht mehr in *einzelnen Personen* vertreten, nicht mehr durch irgendeinen bedeutenden Philosophen

³² I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 18.

repräsentiert, sondern durch die Gemeinschaft, die *Gesamtheit* der Ideologen der Bourgeoisie. Die Philosophie ist ihm nicht durch *individuelle*, sondern durch *kollektive* Leistung wirklich. Der Begründer der klassischen deutschen Philosophie kann sich nicht entschließen, etwa Leibniz gegen Descartes, Newton gegen Leibniz, Leibniz gegen Locke, Wolff gegen Crusius so zu verteidigen, daß er jeweils *einem* der Kontrahenten die Zugehörigkeit zur Klasse der Träger „reiner Vernunft“ bestätigt und dem anderen dafür im Gegenzug die Fähigkeit, vernünftig zu philosophieren, abspricht. Es kommt Kant nicht in den Sinn, den englischen Empirismus liquidieren zu wollen, um so den kontinentalen Rationalismus desto reiner als Inkarnation der „wahren“ Metaphysik erstrahlen zu lassen. Kant weiß, daß *beide* Äußerungen der philosophischen Erkenntnisfähigkeit legitim sind und wirkliche Zusammenhänge der Denkarbeit darstellen. Kant erreicht damit jene Höhe des philosophischen Wissens, die nachfolgend von so wesentlicher Bedeutung geworden ist: Die Philosophie ist das Produkt der *Gesamtheit* der Philosophen oder als ein *System* gar nicht vorhanden! Für Hegel ist dies bekanntlich der Ausgangspunkt, um dann endgültig die Philosophie als ein historisch sich entwickelndes System des Wissens aufzufassen.

Das Bedürfnis nach der Liquidation des theoretischen Opponenten ist zunächst sicher nur der negative Ausdruck des Bedürfnisses nach der allgemeinen Zustimmung für den eigenen Standpunkt. Könnte man also z. B. den Empirismus ausschalten, so bliebe der Rationalismus – vermeintlich – übrig. Allein, schon Demokrit wußte: „Du armseliger Verstand, von uns hast du deine Gewißheiten genommen, und nun willst du uns damit niederwerfen? Dein Sieg ist dein Fall!“³³ Die Liquidation einer wesentlichen Äußerung des philosophischen Denkens impliziert auch das Absterben der ihr entgegengesetzten. An dem Tage, da der Rationalismus sagen könnte, daß sein Triumph vollkommen sei, der Empirismus sei liquidiert, an eben diesem Tage erstirbt der Rationalismus aus Mangel an Gegensatz, schläft er ein, weil er – vermeintlich – alles erklärt hat. Die wirkliche Lösung eines Gegensatzes ist nicht seine *Beseitigung* durch die Liquidation eines Opponenten, sondern seine *Aufhebung*, d. h. seine Entfaltung auf einer qualitativ neuen Grundlage.

Marx bemerkt: „Wie löst man einen Gegensatz? Dadurch, daß man ihn unmöglich macht. Wie macht man einen *religiösen* Gegensatz unmöglich? Dadurch, daß man die *Religion aufhebt*. Sobald Jude und Christ ihre gegenseitigen Religionen nur mehr als *verschiedene Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes*, als verschiedene von der

³³ Vgl. W. Capelle, Die Vorsokratiker, Berlin 1958, S. 438.

Geschichte abgelegte Schlangenhäute und den *Menschen* als die Schlange erkennen, die sich in ihnen gehäutet, stehn sie nicht mehr in einem religiösen, sondern nur noch in einem kritischen, *wissenschaftlichen*, in einem menschlichen Verhältnisse. Die *Wissenschaft* ist dann ihre Einheit. Gegensätze in der Wissenschaft lösen sich aber durch die Wissenschaft selbst.³⁴ Die Möglichkeit der Lösung von wissenschaftlichen Gegensätzen bei *Erhaltung* der Wissenschaft selbst wird durch die Explikation der Methode gegeben, nach der man verfahren muß, um Wissen zu erzeugen, zu verbreiten und zu entfalten, In diesem Sinne steht Kant angesichts des metaphysischen Gegensatzes zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus vor dem Problem, die Methode des philosophischen Wissens zu liefern. Als leitenden Orientierungspunkt wählt er die Forderung der Widerspruchsfreiheit bei gleichzeitiger Erhaltung der wichtigen Gesichtspunkte sowohl des Empirismus wie des Rationalismus.

Die Forderung der Widerspruchsfreiheit gewinnt überhaupt nur dadurch einen Sinn, daß Kant *alle* bürgerlichen Philosophen als Vertreter der „reinen Vernunft“ behandelt, sie als Produzenten *desselben* Systems ansieht. Genau damit geht er unausgesprochen von der Voraussetzung des Übergangs vom individuellen bourgeois zum abstrakt-allgemeinen citoyen aus, also von der ideologischen Grundaufgabe seiner Zeit. Würde er nach wie vor die Äußerungen der Leibniz, Locke, Descartes, Newton, Wolff etc. als eine reine Vielfalt individueller Gedankensysteme unterstellen, so könnte er wohl nach Antinomien in diesen individuellen Systemen fahnden, nicht aber von *der* „Antinomie der reinen Vernunft“ sprechen. Eben weil eine Integration dieser individuellen Auffassungen zu *der* „reinen Vernunft“ vorgenommen wird, d. h. *eine Klassenbildung* nach der Fähigkeit, bürgerliche Weltanschauung zu artikulieren, tritt „das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst“ überhaupt erst auf. Haben wir nur individuelle Äußerungen des philosophischen Denkens, so sind auftretende Gegensätze zwischen den Individuen *konträr*, und die Frage bleibt offen, welche Auffassung gelten soll. Äußert sich aber in den *verschiedenen* Individuen *dasselbe* Subjekt, und wird dieses Subjekt zeitlos mit sich identisch gefaßt, so sind die geäußerten Gegensätze kontradiktorisch und folglich ein „Skandal“. In bezug auf das Subjekt der philosophischen Erkenntnis widerspiegelt also die Kantsche Formulierung der „Antinomie der reinen Vernunft“ den Übergang des Begründers der klassischen deutschen Philosophie auf die Position des *Klasseninteresses* im Unterschied zum *Privatinteresse* des bourgeois, widerspiegelt sie die Realisierung der Abstraktion des

³⁴ K. Marx, Zur Judenfrage, a. a. O., S. 348 f.

citoyen vom bourgeois, insofern beider Äußerung die Denk- und Erkenntnisleistung ist. Nur in Bezug auf den citoyen des philosophischen Denkens, den abstrakt gefaßten generellen Ideologen stellen die Behauptungen der „Freiheit des Willens“ und der „Naturnotwendigkeit des Willens“ eine *Antinomie* dar. In Bezug auf die Individuen wären sie nur *konkurrierende* Thesen.

Es ist zuzugestehen, daß die Decodierung der charakteristischen Terminologie der klassischen deutschen Philosophie einige, mitunter erhebliche Mühe macht. In dieser Arbeit sind die Hinweise der Klassiker des Marxismus-Leninismus von unschätzbarem Werte. In unserem Zusammenhang verweisen wir auf folgende Erklärung, die Engels und Marx Herrn Edgar Bauer geben: „Wenn Herr Edgar einen Augenblick die französische *Gleichheit* mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das letztere Prinzip *deutsch*, d. h. im abstrakten Denken, ausdrückt, was das erstere *französisch*, d. h. in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung, sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d. h. also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als den ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als den ihm Gleichen.“³⁵ Genau dieses „Selbstbewußtsein“ als die deutsche Übersetzung der französischen „Gleichheit“ (die nach Rousseau in der Existenz der *Volonté générale* manifest wird) ist der Träger der Kantischen „reinen Vernunft“. Fichte nennt es in Anknüpfung an Kant sehr viel häufiger „Ich“. Angesichts des Unverständnisses dieser Terminologie notiert Erdmann: „Der Ausdruck Ich, worunter trotz aller Reclamationen das Individuum verstanden ward, machten die Wissenschaftslehre zur wohlfeilen Beute derer, welche versicherten, Professor *Fichte* halte sich allen Ernstes für den Weltschöpfer.“³⁶

Wir können in diesem Zusammenhang die Feststellung treffen, daß die viel beklagte „Dunkelheit“ der Sprache der klassischen deutschen Philosophie offensichtlich einen vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus klar verständlichen *objektiven* Grund hat: Das „Subjekt“, von dem in den verschiedenen Variationen auf dieser Stufe der philosophischen Entwicklung die Rede ist, bedeutet *in jedem Fall* die *Klasse* der Bourgeoisie, die auf Grund der *Erkenntnisfähigkeit* bestimmt und von der bezüglich der Totalrelation abstrahiert wird. Die so gewonnene Abstraktionsklasse wird „das Selbstbewußtsein“, „die Vernunft“, „Ich“, „die Idee“ genannt. Der Übergang zum Idealismus wird dabei durch die *Mystifikation* des Abstraktionsresultats gewonnen: Das

³⁵ F. Engels und K. Marx, Die heilige Familie, in: K. Marx / F. Engels, Werke, Bd. 2, Berlin 1958, S. 40 f.

³⁶ J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd., Berlin 1878, S. 438.

Abstraktum gilt plötzlich als ein tätiges Individuum, als ein *produzierendes* Subjekt, das sich sein „Objekt“, die reale Welt, erst schafft. Bei Kant ist diese reale Welt noch ein „Ding an sich selbst“; das Subjekt schafft hier nur die *Formen seiner Erscheinung* für es herbei. Bei Fichte ist sie bereits das durch „Ich“ gesetzte „Nicht-Ich“, also vollständiges Produkt des „Subjekts“. Schelling faßt das „Subjekt“ objektiv, d. h. die Natur als wesentlich „vernünftig“ und die „Vernunft“ als natürlich. Und Hegel schließlich faßt die Geschichte dieses Vorgangs als „das Werden der absoluten Idee“ zusammen.

Wenn man in allen diesen Äußerungen der klassischen deutschen Philosophie *den wirklichen Entwicklungsgang der politischen Revolution der Bourgeoisie* wieder erkennt, so hat man den Schlüssel zur Dekodierung dessen in der Hand, was die klassische deutsche Philosophie mitteilt. Es ist unschwer zu erkennen, daß das „tätige Subjekt“ wirklich nichts anderes ist als die das Gemeinwesen nach ihren Prinzipien einrichtende Bourgeoisie. Sie findet in der Tat die politische Ordnung *nicht* vor, die sie zur Ausübung ihrer Herrschaft braucht. Sie muß diese erst *erzeugen* – und kann das nur in der Gestalt der zur Nation erhobenen Klasse, also in der Abstraktion von den individuellen Sonderinteressen ihrer einzelnen Mitglieder. Weil die Bourgeoisie zugleich eine Ausbeuterklasse ist, also ihre politische Freiheit nur unter der Voraussetzung der ökonomischen Unfreiheit der Produzenten erlangt, so bleibt sie ideologisch notwendig in der Illusion befangen, in der Nation die Menschheit zu befreien. Sie proklamiert damit jedoch nur sich selbst als „die Menschheit“ bzw. artikuliert darin, daß die Menschheit nunmehr bis zur historischen Stufe der bürgerlichen, der kapitalistischen Gesellschaftsordnung entwickelt ist.

Unter der Voraussetzung der objektiv fundierten Illusion über den wirklichen Inhalt der politischen Revolution ist die Mystifikation der Abstraktion des *citoyen* vom *bourgeois* unvermeidlich. Stellte man nämlich fest, daß der *citoyen* nur der *bourgeois* ist, insofern er *politisch* handelt, so ist die heroische Attitüde auf ihren prosaischen Grund reduziert, und der egoistische Privateigentümer erscheint unverhüllt als Grundlage, Ziel und Kriterium der politischen Revolution. Es ist klar, daß dies die Nichteigentümer, ohne die der Privateigentümer nicht eine Sekunde existieren könnte, auf die Feststellung ihrer eigenen Interessen drängen muß. Folglich kann die Abstraktion des *citoyen* auf dem Standpunkt der Bourgeoisie *nicht prosaisch* gefaßt werden, wenn diese Klasse ideologisch das Resultat der politischen Revolution nicht in Frage stellen will. Dieser Umstand liefert den Grund für die *mystische* Fassung der Abstraktion durch die klassische deutsche Philosophie. Das spricht nicht gegen die Notwendigkeit der

Abstraktion, sondern lediglich dafür, ihren objektiven Grund genauestens zu erfassen.

Wir fassen also die Kantische Konstituierung der „reinen Vernunft“ als Widerspiegelung des Übergangs von einer besonderen zur abstrakt-allgemeinen Auffassung des bürgerlichen Bewußtseins bei gleichzeitiger Mystifikation dieser Abstraktion (in der Vorstellung des agierenden „Ichs“). In diesem Übergang wird der konträre Gegensatz zwischen dem englischen Empirismus und dem französischen Rationalismus zur „Antinomie der reinen Vernunft“. Da nun dieser Widerspruch der Vernunft mit sich selbst die vollständige Unklarheit über ihre eigene *Bestimmtheit* ausweist, die *Existenz* der Vernunft jedoch absolut sicher ist, so fordert die Aufhellung der Bestimmtheit der Vernunft die methodologische Analyse ihrer bisherigen Äußerungen. Diese werden von Kant auch unmißverständlich in den Leistungen der bürgerlichen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts vorausgesetzt. Das von Kant gestellte Problem der Auflösung der „Antinomie der reinen Vernunft“ ist daher realiter die Frage, unter welchen Voraussetzungen die *Übereinstimmung* der einzelnen Ideologen der Bourgeoisie erreichbar ist. Er hofft, „die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen“³⁷ dadurch zu überwinden, daß er ein „gemeines Richtmaß“ findet, „ihre Bemühungen einstimmig zu machen“. Damit laufen diese Bemühungen „hauptsächlich auf die eigentümliche Methode der Metaphysik und vermittelt derselben auch der gesamten Philosophie hinaus“. Da der Gegensatz innerhalb *ein und derselben* Klasse besteht, so muß sich ein Verfahren finden lassen, seinen antinomischen Charakter zu beseitigen. Die Notwendigkeit der „Kritik der reinen Vernunft“ ist daher das Bedürfnis der Klasse, ihre Einheit in den verschiedenen Äußerungen ihrer Mitglieder zu wahren. Es versteht sich, daß es sich dabei für Kant immer um die *Verstandesäußerungen* handelt.

Im § 10 seiner „Encyclopädie“ kritisiert Hegel bekanntlich den „Haupt Gesichtspunkt“ der Philosophie Kants, vor der Realisierung eines neuen philosophischen Systems zunächst das Vermögen dazu zu untersuchen, und bemerkt, daß dieser Gedanke „das Erkennen aus seinem Interesse für die *Gegenstände* und dem Geschäfte mit denselben auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat“³⁸. Es folgt dann die berühmte Bemerkung: „Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*.“ Obwohl dieses Urteil nicht selten warm begrüßt wird, hat jedoch noch niemand

³⁷ I. Kants Briefe, S. 19.

³⁸ G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1949, S. 41 f.

vorgeschlagen, den Schwimmunterricht zu liquidieren. Die Weisheit des Scholastikus kann in Reden wohl belächelt werden, zahlt sich aber merkwürdig aus, wenn es nicht ums Reden, sondern um das Überleben im nassen Element geht. Durch Beobachtung des Schwimmunterrichtes in der zweiten Klasse kann man sich von dieser Weisheit gut überzeugen: Die Schüler trainieren *außerhalb* des Wassers die geordnete Folge der Handlungen, welche das Schema des Schwimmens realisieren. So hilft ihnen die Gemeinschaft der bereits Schwimmbfähigen, selbst schwimmbfähig zu werden. Im Wasser bestätigen sie dann und vervollkommen, was sie außerhalb desselben erlernt haben.

Hegel mißdeutet tatsächlich die Orientierung Kants. Dieser setzt ja eben das Erkennen in seinen Äußerungen durch die Vorgänger voraus. Was er will, ist die Erkenntnis des methodischen Verfahrens, um aus jenen *besonderen* Äußerungen die Rekonstruktion der *allgemeinen* Äußerung der bürgerlichen Vernunft zu ermöglichen. Hegel bemerkt sehr treffend, daß mit der Orientierung Kants das Erkennen auf sich selbst, „auf das Formelle“ zurückgeführt wird. Aber dies ist kein Mangel, keine „Verworrenheit“, wie Hegel meint, und zwar in undialektischer Beschränkung. Denn wenn es richtig ist, daß ein *wirklicher* Inhalt stets ein *geformter* ist, Form und Inhalt mithin eine konkrete Einheit bilden, so ist das Formelle per abstractionem tatsächlich als ein Gegenstand der Untersuchung fixierbar. Überdies wird dabei das Erkennen nicht so „auf sich selbst“ orientiert wie jene berühmte Katze auf ihren Schwanz, sondern es realisiert darin eine qualitativ neue Stufe seiner Existenzweise; es wird *methodologisches* Erkennen. Kant selbst spricht – wie zitiert – ausdrücklich darüber, daß er eine „Metaphysik von der Metaphysik“ mit der „Kritik der reinen Vernunft“ biete. (Heute würde man großzügig von einer Metatheorie zur philosophischen Theorie reden.)

Die kritische Philosophie soll nicht, wie Hegel meint, erkennen, ob man erkennen könne. Sie unternimmt vielmehr die historisch in der Tat völlig neue Aufgabe, aus der vorliegenden und mit sich in Widerstreit stehenden bürgerlichen philosophischen Erkenntnis die Möglichkeit zu erkunden, ob sich eine methodische Rekonstruktion dieser Erkenntnis so gewinnen läßt, daß die „Antinomie der reinen Vernunft“ verschwindet, mithin eine *konsistente Theorie* der Philosophie zustande kommt, die sich des „sichern Gangs einer Wissenschaft“ erfreut und allgemeiner Übereinstimmung aller Philosophen der Bourgeoisie. Die kritische Philosophie *setzt* somit die bestimmte, überlieferte, unsystematische, nicht allgemein akzeptierte Gestalt der bürgerlichen Philosophie *voraus, macht sich diese zum Gegenstand*, um dann die Methode zu liefern, wie man diesen Gegenstand so rekonstruieren kann, daß er ein sozusagen ansehnliches,

wissenschaftlich reputierliches Gebilde ist. Die berühmte Frage Kants, „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei“³⁹, setzt nur die *Nichtexistenz* der Metaphysik *als Wissenschaft* im Sinne des methodischen Zweifels Descartes' voraus, also das Fehlen einer *konsistenten Theorie* der Metaphysik; sie bezweifelt keineswegs die Existenz metaphysischer Sätze, also das Vorhandensein einer *Mannigfaltigkeit philosophischer Aussagen!* Aber weil unter der Voraussetzung, daß das Subjekt der Erzeugung dieser Mannigfaltigkeit identisch, ein und dasselbe ist (der citoyen des philosophischen Erkennens), angesichts des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus die „Antinomie der reinen Vernunft“ festgestellt werden muß, so kann von einer (konsistenten) *Theorie* nicht gesprochen werden. Sie möglich zu machen, ist der Sinn des Kantischen Unternehmens.

³⁹ I. Kant, Prolegomena, S. 11.

Die bürgerliche Wissenschaftsauffassung als Gegenstand der „Kritik der reinen Vernunft“

Im Vorwort zur ersten Auflage der Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ in deutscher Sprache bemerkt Engels über die theoretischen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Sozialismus, daß zu diesen auch „die Kant-Laplacesche Kosmogonie, ... die moderne Naturwissenschaft und Darwin, ... die klassische deutsche Philosophie und Hegel“ gehören, was gewisse „gebildete Leute“ sicher im Unterschied zu den Arbeitern wundern wird. Dann folgt der berühmte Satz: „Und wenn die Schulmeister der deutschen Bourgeoisie die Erinnerung an die großen deutschen Philosophen und die von ihnen getragene Dialektik ertränkt haben im Sumpf eines öden Eklektizismus, so sehr, daß wir die moderne Naturwissenschaft anzurufen genötigt sind als Zeugin für die Bewährung der Dialektik in der Wirklichkeit – wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel.“⁴⁰

Man kann die Frage stellen: Wie ist es möglich, daß die klarerweise *bürgerliche* Philosophie der deutschen Klassik eine theoretische Quelle des Marxismus-Leninismus sein kann, der doch die Weltanschauung der *Arbeiterklasse* ist? (Diese Frage kann übrigens auch mit Bezug auf die klassische bürgerliche Nationalökonomie in der Gestaltung durch Smith und Ricardo gestellt werden!) Nach der gegebenen Darstellung des historischen Zusammenhangs der Philosophie Kants mit der politischen Revolution der Bourgeoisie läßt sich diese Frage klar beantworten: Mit Kant tritt das Ereignis ein, daß die *Gesamtheit* der bestehenden philosophischen Anschauungen der Bourgeoisie zum *Gegenstand der Untersuchung* gemacht wird. Das erfolgt in deutlicher Analogie zum praktisch-politischen Vorgehen des citoyen. „Die politische Revolution“, sagt Marx, „entfesselte den politischen Geist, ... sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, ... konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der *allgemeinen* Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen *besondern* Elementen des bürgerlichen Lebens. ... Die öffentliche Angelegenheit als solche ward ... zur allgemeinen Angelegenheit jedes

⁴⁰ F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 187 f.

Individuums und die politische Funktion zu einer allgemeinen Funktion.“⁴¹ Es versteht sich, daß dieser Vorgang stets objektiv die Abstraktion vom bourgeois ist, mithin diesen immer als die Basis seiner Existenz voraussetzt. Marx stellt fest: „Also selbst in den Momenten seines noch jugendfrischen und durch den Drang der Umstände auf die Spitze getriebenen Enthusiasmus, erklärt sich das politische Leben für ein bloßes *Mittel*, dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist.“⁴² Mit der konstitutionellen Proklamation des Privateigentums als eines „Menschenrechts“ erklärt der *Staatsbürger* vernehmlich, daß die Grundlage für sein abstraktes Dasein die Menge der *Privatbürger* ist, zu der man als Privateigentümer gehört – und als Nicht-Eigentümer eben nicht! Diese Menge in ein geordnetes System zu bringen, das ist seine geschichtliche Funktion im Augenblick der Revolution. Ist ihr Sieg perfekt, so verwandelt sich das heroische Dasein des *citoyen* in das normale des „politischen Geschäfts“. Der Lebensprozeß der bürgerlichen Gesellschaft hat seine ihm adäquate Form gefunden; die Revolution kann als eine merkwürdige „Verrücktheit“ abgetan werden.

Wie der *citoyen* die Gesamtheit des bürgerlichen Lebens zu seinem Gegenstand macht, um es nach den Regeln der politischen Herrschaft der Bourgeoisie zu reorganisieren, so macht sich Kant die von den bürgerlichen Theoretikern hervorgebrachte Wissenschaft zum Gegenstand, sammelt sie aus der „Zerstreuung“ und konstituiert sie als allgemeine Angelegenheit der „menschlichen Vernunft“. Wie der *citoyen* in seinem politischen Akt den realen bourgeois verteidigt, so verteidigt Kant die Metaphysik, also das gewöhnliche philosophische Denken des bourgeois. „Ich bin so weit entfernt, die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten“, schreibt er an Mendelssohn, „daß ich vornehmlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen, überzeugt bin, daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme, eine Anpreisung, die einem jeden andern als Ihnen phantastisch und verwegen vorkommen wird.“⁴³

Weil nun mit der Philosophie Kants das *bürgerliche* Denken aus seiner Zerstreuung versammelt und *als Ganzes* zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, wenn auch in der Intention, es positiv und konsistent zu rekonstruieren, so wird auf diese Weise – bewußtlos – die historische Voraussetzung wirklich geschaffen, die Kants und die ganze klassische deutsche Philosophie zu einer Quelle der Weltanschauung der

⁴¹ K. Marx, Zur Judenfrage, S. 368 f.

⁴² Ebenda, S. 367.

⁴³ I. Kants Briefe, S. 25.

Arbeiterklasse macht. Denn eben dadurch, daß Kant *das Ganze* des bürgerlichen Denkens konstituiert, hilft er mit, daß es nachfolgend als *ein Besonderes* erfaßt und bestimmt werden kann, eben als das Denken der *Bourgeoisie* im Unterschied und Gegensatz zum Denken der *Arbeiterklasse*! Solange die konträren Standpunkte der philosophischen Grundlegung des bürgerlichen Denkens, der empiristische und der rationalistische, dominant gegeneinander als Opponenten agieren, ist in der Tat das bürgerliche Denken *nicht* als *ein Ganzes* bestimmt, kann also die Illusion auftreten, *einer* der Kontrahenten sei der „wahre“ Ausdruck dieses Denkens. In dem Augenblick jedoch, in dem *beide* als Momente *derselben* allgemeinen Erkenntnisleistung gefaßt werden, ist ein *neuer* Zustand erreicht, kann diese Erkenntnisleistung insgesamt bei Einnahme eines neuen Standpunkts, eines neuen Bezugsrahmens der qualitativen Bestimmung als spezifisch *bürgerlich* erfaßt werden. Es versteht sich unter Annahme des Materialismus, daß die Möglichkeit der Einnahme dieses neuen Standpunkts durch die objektive gesellschaftliche Entwicklung selbst hervorgebracht werden muß. Sie wird gegeben durch die Entfaltung der politischen Organisation der *Arbeiterklasse*, durch die reale Herausbildung dieser als *Klasse für sich*. Indem sich Theoretiker zur ideologischen Verteidigung der Interessen der Arbeiter entschließen, gewinnen sie genau jenen Standpunkt, auf dem sie dann die klassische deutsche Philosophie als Artikulation der *bürgerlichen* Weltanschauung auf ihrem höchsten Entwicklungspunkt *erkennen* können. Im Sinne der Kantischen Terminologie: die klassische deutsche Philosophie wird so zum *Gegenstand*, durch den der *Begriff* des bürgerlichen Denkens „objektive Gültigkeit“ erhält!

Im Unterschied zur Position des Marxismus-Leninismus, welche das bürgerliche Denken als ein *Objekt* für das Erkennen bestimmt, also selbst *außerhalb* dieses Denkens formuliert ist, besteht die Position Kants eben darin, gerade *innerhalb* des bürgerlichen Denkens zu operieren. Dies bedeutet, daß der Begründer der klassischen deutschen Philosophie die bürgerliche Weltanschauung wohl zusammenfassen, aber nicht qualitativ bestimmen kann (d. h. als *besondere* Anschauung erkennen kann!). Er faßt sie daher als menschliche oder „reine Vernunft“ überhaupt. Die Konsequenz dieser Voraussetzung ist, daß Kant allein die *formellen* Bedingungen für die Einheit des bürgerlichen Denkens zu liefern imstande ist – ebenso wie der citoyen mit der republikanischen Verfassung die formellen Regeln für die Erhaltung der politischen Einheit und Macht der Bourgeoisie gegenüber den andern Klassen erzeugt.

Kant sagt übrigens daher auch sehr sinnreich über den Nutzen seiner „Kritik der

reinen Vernunft“: „Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre ebensoviel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne.“⁴⁴ Der „kritische Philosoph“ als Polizist im Reiche der Vernunft ist in der Tat die ideelle Reflexion des praktischen Nationalgardisten im Reiche des politischen Verhaltens der Bürger. Ohne das formelle Recht ist deren politische Einheit als Klasse nicht stabil zu sichern, denn sie sind von Hause aus Egoisten. Ohne die dem formellen Recht zugrunde liegende abstrakte Gleichheit ist ihre wirkliche Frontstellung als *Klasse* (in ihrer Vorstellung als „Nation“) gegen die Feudalität nicht dauerhaft zu erzeugen, ist mithin der Feudalismus noch keine *aufgelöste* historische Gestalt der menschlichen Gesellschaftsentwicklung. Eben in diesem Zusammenhang hat der Kantsche Formalismus seine konstruktive Bedeutung.

Man kann die Philosophie Kants sicher durch mancherlei Kennzeichen bestimmen. Was sie jedoch unverwechselbar identifiziert, ist ihre Konzeption der *Synthesis* als der autonomen Operation des Verstandes. Die Behauptung der Existenz synthetischer Urteile a priori macht einen Kernpunkt der methodologischen Bestimmung des philosophischen Denkens im Sinne Kants aus. (Und die Leugnung ihrer Existenz in der methodologischen Reaktion des spätbürgerlichen Denkens durch den logischen Empirismus und Positivismus ist ebenso typisch!) Vielen Interpreten scheint der Kantische Begriff der Synthesis reichlich unklar zu sein. Schon Herder bemerkt: „An sich ist jedes Urteil (Thesis) eine *Zusammensetzung* (Synthesis) des Subjekts und Prädikats, es möge bejaht oder verneint werden.“⁴⁵ Der Antipode Kants findet weiter, daß überhaupt die Beispiele für synthetische Sätze in der „Kritik der reinen Vernunft“ übel gewählt seien. Und schließlich stellt er fest: „Eine Synthesis a priori, d. i. die Hinzufügung eines Prädikats zu einem Subjekt vor und außer aller Erfahrung ist ein 0 + 0, ein Nichts.“⁴⁶

Ohne hier eine ausführliche Untersuchung der Kantischen Auffassung der Synthesis vornehmen zu wollen, müssen wir doch folgende Feststellungen treffen: Die bürgerliche Philosophie des 17. und des 18. Jahrhunderts (also die metaphysische ebenso wie die aufklärerische Gestalt dieser Weltanschauung) ist wesentlich analytisch orientiert, Sie nimmt die vermittels der Analyse fixierten Resultate für bare, an sich seiende

⁴⁴ I. Kant, KdrV, S. 29.

⁴⁵ J. G. Herder, Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. F. Bassenge, Berlin 1955, S. 44.

⁴⁶ Ebenda, S. 48.

Gegenstände und versteht unter der Synthese die einfache Reproduktion der in der Analyse vorausgesetzten Ganzheiten. Condillac stellt über die analytische Methode fest, daß sie „klare Köpfe“ schaffe und von jedem Menschen gekannt wird. „Selbst die geringsten Näherinnen sind von ihr überzeugt. Gibt man ihnen nämlich den Auftrag, nach dem Muster eines Kleides von besonderem Zuschnitt ein ähnliches anzufertigen, so werden sie ganz natürlich auf den Gedanken kommen, dieses Modell aufzutrennen und wieder zusammzusetzen, um dabei zu lernen, wie sie das verlangte Kleid anfertigen müssen. Sie kennen also die Analyse ebensogut wie die Philosophen, und wie nützlich sie ist, wissen sie viel besser als diejenigen, die sich auf die Behauptung versteifen, es gäbe noch eine andere Methode, um sich zu unterrichten.“⁴⁷ In diesem Sinne wird die Synthese stets von der Analyse dominiert, ist sie als Zusammensetzung gefaßt, die auf Grund der zuvor erfolgten Zerlegung realisierbar ist.

Das Argument Condillacs ist von gallischer Klarheit; es ignoriert seine eigene Voraussetzung, nämlich die Existenz des Musters, des vorgelegten Modells! Die Kantsche Auffassung der Synthesis ist die Antwort auf die Frage: Woher kommt das „Muster eines Kleides“, das Condillac seinen Näherinnen vorlegt, damit sie es in der Produktion vielfach reproduzieren können? Woher wissen die Näherinnen, daß man ihnen ein *Kleid*, nicht aber einen neuartigen Bettbezug oder die Fahne eines extravaganten Feudaldespoten vorgelegt habe? Man kann gegen Fragen dieser Art angesichts des Condillacschen Klarsinns protestieren und sie des Tiefsinns zeihen, welcher wohl überflüssig sei, da er doch wesentlich nichts zur Entfaltung der Kleiderproduktion beitrage. Dies ist insoweit ganz zutreffend, als das Muster, das *Modell* der Gebrauchsgegenstände dieser Produktion bereits *vorhanden* ist. Will man aber *neue* Modelle einführen, also menschliches Dasein *erweitert* reproduzieren, so kommt man um die tiefsinnige Frage nicht herum: Die Klarheit angesichts der *Existenz* des Modells weicht der Unklarheit angesichts seines *Ursprungs*.

Hier erklärt nun Kant die Synthese als Voraussetzung der Analyse: „Verbindung liegt ... nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand ... aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlicher

⁴⁷ E. B. de Condillac, Die Logik oder die Anfänge der Kunst des Denkens, hrsg. v. G. Klaus, Berlin 1959, S. 20.

Erkenntnis ist.“⁴⁸ In einer Anmerkung verdeutlicht Kant diesen Gedanken: „Eine Vorstellung, die als *verschiedenen* gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas *Verschiedenes* an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenngleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“⁴⁹ Die Existenz des Musters, des Modells ist also nach Kant das Produkt des synthetischen Vermögens des Verstands.

Es ist unschwer zu erkennen, daß sich die „synthetische Einheit der Apperzeption“ in der Erzeugung eines *Tertium comparationis* für jeden analytischen Vergleich äußert. Man kann einen solchen Vergleich nicht *bestimmt* ausführen, wenn man nicht einen Gegenstand hat, der das Vergleichsmerkmal repräsentiert. Die Fixierung eines solchen Objekts aber ist, wie Kant meint, die synthetische Operation, durch die der Verstand die Analyse möglich macht. In einem Brief an J. S. Beck fragt der Philosoph, wie man einen Inbegriff der Vorstellungen vorstellen könne, und er antwortet: „Nicht durch das Bewußtsein, daß er uns *gegeben* sei; denn ein Inbegriff erfordert *Zusammensetzen* (synthesis) des Mannigfaltigen. Er muß also (als Inbegriff) *gemacht* werden, ...“⁵⁰ Man hat die klarste Vorstellung von dieser Überlegung Kants, wenn man an die *Herstellung* von *Maßeinheiten* für bestimmte Eigenschaften denkt: In der Tat werden uns Gliedermeßstäbe, Uhren, Gewichte, Geldstücke nicht gegeben; wir müssen sie erzeugen. Mit ihnen haben wir die *Mittel*, um faktisch festzustellen, (zu er-mitteln), ob Naturgegenstände unter die von ihnen für die sinnliche Anschauung vorgestellten Begriffe fallen oder nicht. Die *Naturgegenstände* sind weder an sich menschliche *Mittel* (für die Darstellung oder für die Produktion) noch werden sie zu solchen durch irgendein Wunder der Eingebung, das man hochgeschraubt „geistige Anschauung“ nennen mag. Sie müssen ergriffen und als Mittel verwendet werden. In diesem Zugriff erst erfolgt die Festsetzung dessen, was sie vermitteln sollen (welchen Begriff sie darstellen, welchen Zweck sie erfüllen). Für den göttlichen Verstand, meint Kant, können wir immerhin „ein Vermögen *anzuschauen*“ konzederen; der menschliche aber müsse betrachtet werden „als ein Vermögen ..., ... nur zu *denken*, welches durchaus ein davon ganz verschiedenes

⁴⁸ I. Kant, KdrV, S. 177 ff., B 134–136.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ I. Kants Briefe, S. 221.

Vermögen (oder Rezeptivität) der Anschauung zur Seite, oder besser zum Stoffe, haben müsse, um Erkenntnis hervorzubringen ...⁵¹ Begriffe werden nicht erschaut, nicht angeboren, sondern durch die synthetische Operation des Verstandes erworben; sie werden gemacht. Die sinnliche Anschauung liefert den Stoff, durch den sie erkenntnisbestimmend auftreten. Der begrifflich fixierte Stoff oder der stofflich dargestellte Begriff ist das Produkt der Synthesis, wie sie von Kant als Fundament der Erfahrung gefaßt wird.

Die Synthesis ist methodisch der entscheidende Schritt, durch den die *Einheit* von Sinnlichkeit und Verstand bei Wahrung ihrer grundsätzlichen *Verschiedenheit* gegeneinander innerhalb der Philosophie Kants gesichert wird. Damit werden insbesondere auch die gegensätzlichen Standpunkte des Empirismus (der die Sinnlichkeit als Grundlage aller Erkenntnis erklärt) und des Rationalismus (der den Verstand als Erkenntnisgrund angibt) zu *einem* System vereinigt, was zu erreichen eben der Sinn des Kantischen Unternehmens ist. Das Konzept der Synthesis liefert das theoretische Mittel der Integration der in Entgegensetzung vorliegenden Elemente der bürgerlichen Wissenschaftsauffassung. Es ist gleichzeitig die Voraussetzung dafür, daß nunmehr die *Dialektik* als wissenschaftliche Methode einer systematischen Feststellung unterworfen werden kann. Denn in ihrer philosophischen Äußerung als „dynamische Synthesis“ ist sie bereits Artikulation der methodischen Bestimmung des *Konkreten*! Wie bekannt, werden – nach Kant – in der *mathematischen* Synthesis voraussetzungsgemäß verschiedene, aber *gleichartige* Bestimmungen miteinander verbunden (womit die Synthesis als arithmetische Operation oder geometrische Konstruktion erscheint). In der *dynamischen* Synthesis handelt es sich – nach Kant – um die Verbindung von voraussetzungsgemäß verschiedenen und *ungleichartigen* Bestimmungen zu einem Ganzen (womit die Synthesis als Organisation, als Konkretion im dialektischen Sinne erscheint). Solche Bestimmungen sind etwa die der Individualität und der Gesellschaftlichkeit, des Einzelnen und des Allgemeinen, also durchweg dialektische Kategorien im modernen Sinne. (Wie wird aus einer Gesamtheit von Individuen eine Gesellschaft? Dies ist die Frage der dynamischen Synthesis! Für die Mathematik kann man fragen: Wie wird – mit Quine zu sprechen – aus einem „Haufen“ eine „Menge“? Kann man dies mathematisch *erzeugen*, hat man die dialektische Methode in mathematischer Gestalt! Man hat sie nicht, wenn man die Existenz der

⁵¹ Ebenda, S. 182.

Menge voraussetzt oder per abstractionem über äquivalente Aussagenformen einführt.)⁵² In der Art und Weise nun, in der Kant das Problem der Synthesis stellt und löst, zeigt sich klar, daß er die „Vernunft“ in ihrer *bürgerlichen* Existenzweise voraussetzt und zum Gegenstand macht. Sein Konzept der Synthesis basiert nämlich auf der für die weltanschauliche Vorstellung angenommenen scharfen Trennung zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand, zwischen Empfinden und Denken, wenn man so will zwischen der Emotionalität und der Rationalität. Diese Trennung wird von Kant keineswegs *hergestellt*, sondern vielmehr *vorgefunden* und in ihrer Art *nicht* in Frage gestellt. Sein Problem ist nicht, sie zu etablieren, sondern ihr Dasein so unter formelle Regeln zu zwingen, daß der *Konflikt* zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand *nicht* die *Existenz* des Ganzen, d. h. der sicheren Erkenntnis, *zunichte* macht. Natürlich wird im Rahmen einer solchen Stellung und Lösung des Problems die Schärfe der unterstellten Trennung zwischen Empfinden und Denken auch erst mit hinreichender Klarheit deutlich. Insofern mag man Kant zuschreiben, er habe die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufgerissen, wenn man dabei nur bedenkt, daß er *sichtbar* macht, was bereits *vorhanden* ist.

Insoweit der Gegenstand der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, also die Erkenntnis,

⁵² Mit Bezug auf die Frage, wie wohl ein kategorischer Imperativ möglich sei, zeigt Kant, wie die von ihm konzipierte (dynamische) Synthesis zu verstehen sei: Unter der Voraussetzung, daß die Menschen einerseits in ihren Handlungen von *äußeren* Gegenständen determiniert werden, andererseits aber diese Handlungen durch das Gebot der *Selbstbestimmung* (Selbsterhaltung, Reproduktion) der Gattung determiniert werden, so liefert der kategorische Imperativ gerade die formelle Regelung der Synthesis des *individuellen* Verhaltens mit dem des *Kollektivs*. Wäre der einzelne Mensch nur Glied der Verstandeswelt (also selbst schon das Kollektiv!), würden alle seine Handlungen Ausdruck des „reinen Willens“ allein sein (d. i. des Willens des Gemeinwesens). Da er aber auch Glied der Sinnenwelt ist, d. h. als Individuum unter *anderen* Naturbedingungen operiert als die übrigen Kollektivmitglieder, so ergeben sich „Neigungen“ und „sinnliche Begierden“, welche den „reinen Willen“ trüben. Zur Ausmerzung dieser Trübung, d. h. zur Kollektivierung des individuellen Handelns unter allen besonderen Bedingungen setzt der kategorische Imperativ den idealen Fixpunkt: Das Individuum *soll* jederzeit in *seinen* Bedingungen so handeln, daß das *Gemeinwohl* Ergebnis seiner Tat ist. Das kategorische Sollen, sagt Kant, stellt „einen synthetischen Satz *a priori*“ vor, „dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandes weit gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, ..., hinzu kommen und dadurch synthetische Sätze *a priori*, ..., möglich machen“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. K. Vorländer, Leipzig 1947, S. 83 f.). Die Verschmelzung einer *Vielheit* individueller Aktionen zur *Einheit* der Aktion des Gemeinwesens ist der Inhalt der Synthesis in der praktischen Vernunft und erhält durch Kant die formelle Regel des kategorischen Imperativs. Man beachte, daß Kant an die Stelle eines *Bildes* von der Aktion des Gemeinwesens vielmehr eine *Regel* für nach wie vor individuelles Verhalten setzt! Das entspricht genau seiner Auffassung von der Begriffsbildung, die nicht durch ein Bild, sondern durch die Regel zur Erzeugung annähernd gleichartiger Bilder gegeben wird. Damit wird der fundamentalen Tatsache Rechnung getragen, daß die Gemeinschaft, das Kollektiv immer nur in seinen *unterschiedlich* fähigen Individuen gegeben ist, also unter Einschluß der Verschiedenheit erst *wirkliches* Gemeinwesen wird. In bezug auf *ein* Bild ist die Gemeinschaft nur abstrakt realisierbar: Jeder kann durch den anderen ersetzt werden, und dem Gemeinwesen erwächst aus der Verschiedenheit keine zusätzliche Potenz. In bezug auf eine *Regel* bleibt die Verschiedenheit als besondere Art des Gemeinwesens möglich, und dieses ist um so potenter, je mehr Arten seiner Verwirklichung es hat. Ausgeschlossen werden jene, die die Existenz des Gemeinwesens bedrohen.

betroffen ist, erscheint der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand als wechselseitiger Ausschluß von Anschauung und Denken. (In der praktischen Vernunft tritt derselbe Gegensatz in der Gestalt des Dualismus von Neigung und Pflicht, von Selbstsucht und Dienst am Gemeinwesen auf, den sich der common sense in der Maxime „Schnaps ist Schnaps und Dienst ist Dienst“ aneignet.) Dieser Dualismus ist das invariante Merkmal der bürgerlichen Wissenschaftsauffassung überhaupt. Er hat verschiedene Ausdrücke: Man spricht davon, daß alle Erkenntnis entweder aus der *Beobachtung* oder der *logischen* bzw. *mathematischen Kalkulation* entspringt. Auch die Formel von der Dichotomie zwischen *Erfahrung* und *Logik*, *synthetischer* und *analytischer* Erkenntnis (nicht im Sinne Kants!) ist gängig. Die bürgerliche Natur dieses Konzepts über den Ursprung der Erkenntnis besteht hierbei *nicht* in der Feststellung, daß Sinnlichkeit und Verstand überhaupt *konstituierende Momente* der Erkenntnis seien, sondern darin, daß die Sinnlichkeit *unverständlich* und der Verstand *unsinnlich*, daß die Erfahrung (als Beobachtung!) *unlogisch* und die Logik *erfahrungsfrei* gewonnen werden. Die Vereinigung der als unlogisch *vorausgesetzten* Sinnlichkeit mit dem als unsinnlich *unterstellten* Verstand ist denn auch das Geschäft der normalen bürgerlichen Erkenntnistheorie, das unausgesetzt und in wiederholten Versuchen unter sich ändernden ideologischen Kampfbedingungen stets erneut vollzogen wird.

Die Tatsache einer solchen dichotomisch gefaßten Bestimmung des Ursprungs der Erkenntnis im Rahmen des bürgerlichen Denkens kann an jedem Buch über Erkenntnistheorie festgestellt werden. Über das Grundmodell aller dieser Schriften, über Lockes Essay betreffs der menschlichen Erkenntnis, bemerkt Marx sarkastisch, daß darin Locke „sogar den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand nachwies“⁵³. Anstatt dies Faktum im Einzelnen zu belegen (ein hier nicht zu realisierendes Unternehmen), wollen wir vielmehr unter seiner Voraussetzung auf seine Gründe hinweisen. Warum unterstellt die bürgerliche Weltanschauung den *Antagonismus* zwischen Sinnlichkeit und Verstand? Vom materialistischen Standpunkt gesehen ist klar, daß diese Unterstellung nicht willkürlich ist, also insbesondere nicht auf Grund übler Betrugsabsichten zustande kommt, sondern, vielmehr die reale Lage der bürgerlichen Lebenspraxis *widerspiegelt*. Sie wird daher mit der Aufhebung dieser Lebenspraxis aufgehoben, nicht mit ihrer theoretischen Kennzeichnung!

Mit Bezug auf die äußere Natur und ihre produktive Umbildung in menschlich konsumierbare Gebrauchsgegenstände sind die Privateigentümer *auf sich selbst* gestellt,

⁵³ K. Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: K. Marx / F. Engels, Werke, Bd. 13, Berlin 1961, S. 61.

isoliert von anderen und in Konkurrenz untereinander, wenn es sich um die Erzeugung gleichartiger Produkte handelt. Dabei ist klar, daß die *kapitalistischen* Privateigentümer (also die Nicht-Privatarbeiter) die Gebrauchsgegenstände, die eine sinnlich konsumierbare Eigenschaft besitzenden, verarbeiteten Naturgegenstände, aus den Händen der unmittelbaren Produzenten *empfangen*. Sie *erzeugen nicht* die Gebrauchseigenschaft durch die Umwandlung der Naturgegenstände mittels Aufwand von Arbeitskraft und Verwendung von Werkzeugen, sondern *kontrollieren* nur deren *Dasein*. Denn dies brauchen sie für die Verwertung. Sie verhalten sich also in diesem Zusammenhang wirklich rezeptiv, aufnehmend, empfangend. In der erkenntnistheoretischen Widerspiegelung erscheint dieser Sachverhalt als Vorstellung von der Existenz einer ungeordneten Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung, einer Fülle von Erlebnissen, die man halt *habe*, wobei das einzelne Erlebnis nicht weiter zu zergliedern sei (auch der Terminus „Beobachtung“ ist gebräuchlich). Die bürgerliche Erkenntnistheorie singt hier ein christliches Lied von der unbefleckten Empfängnis. Die Konzeption betrifft allerdings nicht den Sohn Gottes, sondern die sinnliche Empfindung, die in das bürgerliche Dasein tritt – man weiß nicht, wie.

Mit Bezug auf die Verwertung der Produkte allerdings ändert sich die Lage radikal. In ihr sind die Privateigentümer *aufeinander* angewiesen; jeder ist Käufer und Verkäufer wie der andere, wenn es um den Austausch ungleichartiger Produkte geht. Hier wird der Privateigentümer aktiv: Er setzt den Preis fest, bringt damit den Gebrauchsgegenstand als Element unter eine Klasse preisgleicher Produkte und verhandelt kontradiktorisch mit seinem Handelspartner über die soziale Anerkennung dieser Fixierung. Wird der Kontrakt geschlossen, so wird er unter *einem* Preis für *beide* Kontrahenten fixiert, die Kontradiktion also ausgeschlossen. Der sozial akzeptierte Preis wird den Kontrahenten von keinem Gott eingeflüstert, sondern stellt das Ergebnis des Aushandelns dar. Hier findet keine unbefleckte Empfängnis statt, sondern die unverhüllte kontradiktorische, von den gegebenen Machtverhältnissen determinierte Verhandlung, die genau dann ihre sozialisierende Funktion erfüllt hat, wenn die zu Beginn des Handels gesetzte *Kontradiktion ausgeschlossen*, also der Preis in *Übereinstimmung* der Handelspartner festgelegt worden ist. Sollte die Negation der Kontradiktion nicht gelingen, kommt der Handel nicht zustande. Es bliebe dann nur noch die Beraubung des einen durch den anderen, die jedoch die Negation des Privateigentums ist und daher für Privateigentümer nicht ein soziales, sondern ein asoziales Verhalten bedeutet.

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu bemerken, daß jeder *individuelle*

Austausch (d. h. der vom *Privateigentum* ausgehende) mit der Setzung *verschiedener* Preise für dasselbe Produkt *anhebt* und mit ihrer Aufhebung zu *einem und demselben* Preis *endigt*, falls die Tauschpartner *handelseinig* werden. Das Feilschen ist somit die zum Genuß hochstilisierte Kunst, *eine vorausgesetzte Kontradiktion zu negieren*. In der Negation der Kontradiktion erweist sich dann die sozialisierende Potenz des Handels. Sie ist mithin das Grundgesetz seiner faktischen Existenz. Allein die *Wertidentität* verschiedener Produkte ermöglicht deren *Austausch*.

Die erkenntnistheoretische Widerspiegelung stellt diesen Sachverhalt vor als Identifikations- bzw. Abstraktionsleistung des Verstands, der in seinem kalkulierenden Dasein mit fixierten *Werten* operiert und darin das logische Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch in Kraft setzt. (Man hat keine Werte – gleichgültig ob ökonomische, physikalische oder logische –, wenn man sie nicht unter der Anforderung der abstrakten Identität hat!) In der *Operation mit den Werten* anstelle der *Bearbeitung der sinnlichen Gegenstände* der Natur erweist der Verstand in der Tat seine Autonomie gegenüber den Naturobjekten. Ebenso zeigt er in der Negation der Kontradiktion sein Dasein als *soziales* Organ. Es handelt sich dabei aber immer, das darf nie übersehen werden, um die Sozialität *in Abstraktion von der Produktion*, um die durch den Austausch konstituierte abstrakte Gesellschaftlichkeit. Es ist daher im bürgerlichen Bewußtsein mit dem Terminus „Verstand“ stets das abstrahierende Denken gemeint. Die von *diesem* Verstand entwickelte Rationalität ist immer die Durchsichtigkeit der *Wertbeziehungen*; seine Fassung des Allgemeinen ist stets die Bestimmung durch Abstraktion. Diesem Verstand erscheint daher das Konkrete notwendig als Spezialfall des Abstrakt-Allgemeinen, wird also immer als *Repräsentant* einer Klasse untereinander gleichartiger Gegenstände gesehen. Nur in seinem Repräsentantendasein hat der Gegenstand Geltung; was er sonst noch sein mag, wird als reiner sinnlicher Schein gefaßt, also als etwas, was „wahrhaft“ oder „wirklich“ oder „objektiv“ gar nicht vorhanden sei. So wird das, was *relativ* auf den Austausch tatsächlich auftritt, als Natur der Realität *überhaupt* proklamiert und damit die Metaphysik perfekt gemacht.

Der bürgerliche philosophische Antagonismus zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand hat also seinen realen Grund in der bürgerlichen Verkehrung des Zusammenhangs der Produktion mit dem Austausch auf Grund der Existenz des Privateigentums an den objektiven Mitteln und Gegenständen der Produktion. Da der bourgeois der Eigentümer und Nicht-Arbeiter ist, so ist objektiv seine Sinnlichkeit auf bloße Rezeptivität eingeschränkt wie sein Verstand auf bloße Kalkulation der

Wertezusammensetzungen. Die Sinnlichkeit als *produktive Gestaltungsfähigkeit*, da sie in der Produktionssphäre der Gesellschaft ihr reales soziales Dasein hat, kommt überhaupt nicht in das Blickfeld des bürgerlichen common sense. Für ihn reduziert sich die sinnlich menschliche Tätigkeit auf die sinnliche Wahrnehmung der Gebrauchseigenschaften der natürlichen (gegebenen oder bearbeiteten) Gegenstände. Und diese wird rein rezeptiv gefaßt, weil es wirklich der Nicht-Eigentümer und Arbeiter ist, der die Gegenstände durch *seinen* Zugriff, durch *seinen* Energie- bzw. Arbeitskraftaufwand feststellt, nicht etwa der Eigentümer und Nicht-Arbeiter, der bourgeois. Die unbefleckte Empfängnis in Gestalt des *Habens* von Empfindungen, von Erlebnissen, von Beobachtungen tritt erkenntnistheoretisch auf, weil die wirkliche Empfängnis eben nicht vom Kapitalisten, sondern vom Arbeiter vollzogen wird. Er erkennt die Natur, indem er sie bearbeitet. Der Kapitalist aber streicht das Produkt dieser Arbeit ein. Und sein Problem ist es, ob jenes Produkt auch verkauft werden kann, also eine Eigenschaft aufweist, die einem anderen das Geld aus der Tasche locken kann. Da dies objektiv nie sicher ist, so schwankt er hin und her zwischen Hoffnung und Zweifel, zwischen – mit Kant zu sprechen – Dogmatismus und Skeptizismus in Ansehung der für den Austausch notwendigen qualitativen Bestimmtheit der Naturgegenstände als Gebrauchswerte.

Ist für den Arbeiter auf Grund der in der Produktion realisierten eigenen sinnlichen Gestaltungskraft die objektive, materielle Determiniertheit der Naturgegenstände eine durch jeden Akt bestätigte Gewißheit, wird sie für den bourgeois plötzlich zum Problem eben deshalb, weil das Produkt in seiner qualitativen Erscheinung die Sinne eines Käufers affizieren muß, wenn dieser „Gold für Eisen“ geben soll. Da der Käufer ebenso autonom wie der Verkäufer ist, so ist es seine Sache, ob er sich sinnlich affizieren läßt; der Verkäufer kann dies nicht erzwingen, ohne seine eigene soziale Grundlage zu vernichten. Das Zwielficht, in das die bürgerliche Philosophie die Sinnlichkeit taucht, entspringt aus ihrer Rolle in der bürgerlichen Gesellschaft, Lockmittel für die Realisation des Tauscherts im individuellen Austausch zu sein; es ist nur die Reflexion der Zwielfichtigkeit des Privateigentums. Es muß die Sinnlichkeit anerkennen, um irgendetwas zu *haben*; ein Habenichts ist kein Privateigentümer. Aber um sich zu reproduzieren, muß es austauschen – und genau *darin von der Sinnlichkeit abstrahieren*, d. h. jede verschiedene Produktgestalt unter eine Klasse gleichwertiger Produkte subsumieren und die Werte wie ihre operativen Verknüpfungen zum Inhalt seines Lebens machen. So wird denn für die ideologische Reflexion der Verstand kalt und die

Sinnlichkeit gemein.

Angesichts dieses Trauerspiels ziehen sich Schwärmer auf das Herz oder die Seele zurück, womit die metaphysische Tragödie als mystische Farce erscheint. Denn wenn gegen den seelen- oder herzlosen Verstand protestiert wird, so wird eben der Verstand als unsinnlicher, mithin die Sinnlichkeit als unverständig unterstellt und *angenommen*. Man kann gegen den herzlosen Verstand nur namens des verständnislosen Herzens revoltieren. Der herzlose Verstand aber, die emotionslose Rationalität ist ein *bourgeoises* Faktum, das durch kein verständnisloses Herz, durch keine irrationale Emotion aus der Welt geschaffen wird, vielmehr darin gerade die konträre Widerspiegelung seiner realen Existenz findet.

Es ist von wesentlicher Bedeutung zu erfassen, daß der *gesellschaftliche* Gesamtzusammenhang mit der Existenz der *Produktion* immer gegeben ist, aber erst unter sozialistisch-kommunistischen Bedingungen einen *Gegenstand* für die Organisationsleistung des Gemeinsinns, des gesellschaftlichen *Bewußtseins*, darstellt. In der bürgerlichen Gesellschaft hat der Gemeinsinn als common sense allein den *Austausch* als *Objekt des Verstands*. Die Synthesis der Sozialität ist hier eine Synthesis der *abstrakten* Gemeinschaftlichkeit der Tauschenden; die Produzierenden sind *kein* Gegenstand der verständigen Synthese, sondern dem Kommando, der Herrschaft, also der unverständigen Barbarei des Despotismus des Privateigentümers unterworfen. Es geht für den bürgerlichen Verstand niemals darum, den *konkreten* gesellschaftlichen Zusammenhang zu organisieren, zu synthetisieren (dieser bleibt vielmehr ein Naturprozeß!), sondern immer nur darum, den *abstrakten* Zusammenhang der Privateigentümer als *Sozietät von Tauschenden* zum Gegenstand der Analyse und Synthese, d. i. zum Objekt des Verstandes zu machen. Unter bürgerlichen Gesellschaftsverhältnissen geht daher das Individuum in den Akt der Realisierung seiner sozialen Bestimmtheit (also in die Operation der Feststellung seines Wertes für die Gemeinschaft der Käufer und Verkäufer) *von vornherein* als potentieller Träger eines Tauschwertes, dessen *eindeutige* Bestimmung Inhalt der kontradiktorischen Verhandlung ist. Die Sozialisierung betrifft also das abstrakte Vermögen des Individuums, nicht seine sinnliche Gestaltungskraft. Was einer *hat*, bestimmt seinen Wert unter Bürgern, nicht, was er *kann*! Und doch ist das *gesellschaftliche* Haben (der gesellschaftliche Reichtum) nie etwas anderes als Ausdruck des *gesellschaftlichen* Könnens!

Dieser Umstand, daß der natürliche Zusammenhang des Habens und Könnens unter den Bedingungen des Privateigentums so verdreht wird, daß die individuelle Fähigkeit

nurmehr sozialen Wert hat, insofern sie durch das Haben kommandiert wird oder sich selbst als Haben repräsentiert, ist der Grund des Antagonismus von Sinnlichkeit und Verstand, ist die Ursache dafür, daß der bürgerliche Verstand rechenhaft und die bürgerliche Sinnlichkeit gleisnerisch auftritt. *Sie* entartet zum Schein und erzeugt Scheinheiligkeit, weil sie in der Tat *für ihn* nur zum Schein vorausgesetzt wird. Für den rechnenden Verstand reduziert sich die Sinnlichkeit auf reine Verschiedenheit in der Wertrepräsentation; sind es Streichhölzer oder Blumen, Panzer oder Pflüge, in jedem Fall sind es nur verschiedene Zusammensetzungen derselben elementaren Bausteine, der Dollars, Pfunds etc.; sie kann man analysieren und synthetisieren wie Condillac's Näherinnen das ihnen vorgelegte Modellkleid.

Da nun die Vergesellschaftung als Gegenstand des Denkens in der bürgerlichen Gesellschaft allein den Wert betrifft und nicht die im Gebrauchsgegenstand sich ausdrückende Gestaltungskraft der Individuen, so muß diese in ihrer sinnlich-gegenständlichen Realisierung immer das Wagnis des Privateigentümers sein, das er auf gut Glück oder mit „Neigung“, stets jedoch ohne vorausgesetzte gesellschaftliche Übereinstimmung eingeht. Er kann nicht auf den Einsatz der sinnlichen Gestaltungskraft verzichten, und er hat keine andere Garantie über die *soziale* Verwendbarkeit ihres Produkts als seine „gute Nase“, seine „Intuition“, seine – verständig gesprochen – *statistisch fundierte Erwartung* über die Absatzchancen der Produkte. Morgen kann ihn der anonyme Markt desavouieren, worin sich ihm schlagend erweist, daß die eingesetzte Sinnlichkeit „bloßer Schein“ ist. Seine durch sie vermittelte ökonomische Pleite demonstriert ihm ad oculos, daß sein „wahres Sein“ nicht von dieser Welt sei, macht ihn bereit für die Annahme, daß überm Sternenzelt ein guter Vater wohnen müsse, welcher in seinen irdischen Vertretern schon lange verkünden läßt, daß die Sinnlichkeit das Werk des Teufels sei. In diesem Gegensatz zwischen der Sinnlichkeit als der Individualität des Wertausdrucks (worin sie *Erscheinung* ist) und ihr selbst als Wahrnehmbarkeit *unverwertbarer* Produkte (worin sie *Schein* ist) hat der Privateigentümer seinen Himmel und seine Hölle.

Die Voraussetzung der gesellschaftlichen Übereinstimmung hinsichtlich des Einsatzes der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit der Individuen kann auf der Basis des Privateigentums *prinzipiell nicht* zustande kommen, weil sie der Natur der Sache nach nur Gegenstand der *Planung* eines Gemeinwesens sein kann, das selbst der *Eigentümer* der objektiven Bedingungen dieser Tätigkeit, also Gesellschaft von Gemeineigentümern ist. Unter solcher Voraussetzung ist die individuelle Produktivität der Angehörigen des

Gemeinwesens nicht ein „Ding an sich“, welches die Erscheinung von Werten induziert und ansonsten außerhalb der Vergesellschaftung verbleibt, sondern gerade umgekehrt die positive Basis für die Bestimmung der Gesellschaftlichkeit. Weil die Gemeinschaft hier die Verschiedenheit der Fähigkeiten ihrer Individuen von vornherein als Bedingung ihrer eigenen Determination zur *bestimmt* handelnden Gesellschaft unterstellt, so ist es für das Individuum kein Wagnis, seine „Neigung“, seine Besonderheit als *Art des Ganzen* ins Spiel zu bringen. Das Ganze ist hier um so reicher, je mehr *Arten* seiner Verwirklichung es hat, während es unter Privateigentumsbedingungen seinen Reichtum vielmehr in der *Anzahl* der Elemente jener Arten angibt, denen das Wagnis ihrer Realisierung auf dem Markte geglückt ist. Selbstverständlich enthält auch der Determinationsprozeß der Gesellschaft des Gemeineigentums den *Ausschluß* von Verhaltensarten, die der Reproduktion des Gemeinwesens *nicht* dienen. Aber dadurch wird kein Individuum in seiner physischen und geistigen Existenz bedroht, sondern allein in der Realisierung seines Verhaltens so orientiert, daß die *Reproduktion des Gemeinwesens* herauskommt. Die Frage, welche Verhaltensarten, sinnlichen Gestaltungskräfte dieser Reproduktion dienlich sind und welche nicht, ist eine Frage allein der Wissenschaft und ihres Entwicklungsstands, wohlgerneht einer Wissenschaft, die den Antagonismus zwischen dem unsinnlichen Verstand und der unverständigen Sinnlichkeit aufgehoben hat und daher nicht mehr kennt, der Wissenschaft auf der Basis der Weltanschauung der Arbeiterklasse.⁵⁴

Wir stellen zusammenfassend fest: In der „Kritik der reinen Vernunft“ unterstellt Kant die bürgerliche Wissenschaftsauffassung im Sinne des Antagonismus von Sinnlichkeit und Verstand als eine selbstverständliche Voraussetzung für die

⁵⁴ Es ist erstaunlich festzustellen, wie sehr Kant die skizzierten Zusammenhänge seinem Denken zugrunde legt (ohne sie freilich auf den Begriff zu bringen): „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; ..., das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen realen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. *Würde*. ... Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; ...; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert. ... ihr Wert besteht ... in den Gesinnungen ... es hat nichts einen Wert als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine *Würde*, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 60 – 62) Wie man sieht, kann unter den Bedingungen der kapitalistischen Warenproduktion (auch „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis!“) die *Würde*, d. i. die Unverkäuflichkeit, nur dareingesetzt werden, den Preis der Verkäuflichkeit festzulegen. Diejenigen, die „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten“ verkaufen müssen, können daher nur ihre „Seele“ als Subjekt ihrer *Würde* vorstellen, nicht aber die Arbeitskraft ihres Körpers. Weil *diese* verkauft wird, predigt ihnen die Religion, daß sie jene noch immer besitzen. Die Seele ist Subjekt der *Würde* des Sklaven.

methodologische Leistung. Kant denunziert diesen Sachverhalt nicht, sondern behandelt ihn als Tatsache. Darin bedeutet er überhaupt die höchste Stufe der Ausbildungsmöglichkeit des bürgerlichen philosophischen Denkens. Fichte und nach ihm Schelling ebenso wie Hegel unterliegen der schwärmerischen Illusion, daß jener Antagonismus eine perfide Erfindung des rationalistischen Dualismus, die Vernunft „wahrhaft“ mit sich eins und mithin die sie darstellende Philosophie monistisch sei. Dieser spinozistische Schwarmgeist will den sinnlichen Verstand und die verständige Sinnlichkeit. Aber dies ist unter *bürgerlichen* Lebensbedingungen nicht zu haben. Daher bleibt allein der Ausweg in die Mystik, worin das empfunden werden kann, was man auf der harten Erde nicht hat. Kants Ablehnung der Fichteschen Darstellung seines Selbstbewußtseins hat sicher in diesem Umstand seinen Grund. Und gewiß ist die nüchterne Feststellung, daß Sinnlichkeit und Verstand miteinander in Fehde liegen, für den weiteren Erkenntnisfortschritt ein geeigneterer Ausgangspunkt als die schwärmerische Verkündigung ihrer Einheit im „Absoluten“. Denn in dieser antagonistischen Darstellung der Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist der bürgerliche Antagonismus zwischen der Produktion und dem Austausch erkennbar; in der schwärmenden Illusion dagegen erscheint der Austausch als nichtig.

Auf Grund der Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand wird die empirische Erkenntnis so gefaßt, daß die Vorgabe von Gegenständen als *Unterscheidungsleistung* gar nicht reflektiert wird, sondern von vornherein als sinnliche Wahrnehmung gilt. Die Sinnlichkeit vermittelt so nur die Feststellung, daß ein „an sich gegebener“ Gegenstand mit einer vorausgesetzten Vorstellung übereinstimme oder nicht. Sie tritt für die Erkenntnistheorie Kants nicht auf als *Tätigkeit des Unterscheidens*, des Herausholens eines Gegenstands aus dem Prozeß seines Zusammenwirkens mit anderen, sondern hat allein die Funktion, *den schon als bestimmt unterstellten Gegenstand* zu beschauen, zu benennen, zu betasten, zu schmecken oder zu hören, mit einem Worte zu *begutachten*, ob er den Forderungen der Vorstellung entspreche. So ist die Sinnlichkeit konsumtiv (rezeptiv), aber nicht produktiv gefaßt. Sie *vergegenständlicht* nicht, sondern *vereinnahmt* nur. Sie ist kein Resultat der Bildung, sondern eine „Natureigenschaft“ der Menschen. Daher erscheint die Welt für diese so gefaßte empirische Erkenntnis als eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit *einzelner* Gegenstände; die sinnliche *Tätigkeit der Vereinzelnung* (der Gegenstandsauswahl und -bestimmung) kommt nicht vor und daher der Sinn nicht zu Verstand!

Stellt man die Frage, warum die bürgerliche Erkenntnistheorie der Sinnlichkeit nur

eine rezeptive Bedeutung zuspricht, so kann man wohl keine andere Antwort geben als diese: Das produktive Dasein der Sinnlichkeit in ihrer menschlichen Existenzweise ist an den Gebrauch von *Mitteln*, von *Werkzeugen* gebunden! Einen Gegenstand aufzuweisen, der unter den Begriff der Braunkohle fällt, setzt ein ganzes gesellschaftliches Produktionssystem voraus. Eben durch den Gebrauch von Mitteln *bildet* sich der Sinn, entsteht der gebildete, verständige Sinn. Da aber die Mittel der Arbeit wie ihre Gegenstände unter bürgerlichen Gesellschaftsverhältnissen denen gehören, die mit ihnen *nicht* arbeiten, so kann die fundamentale Rolle des Werkzeugs als *Bildungsmittel* der *Sinnlichkeit* erkenntnistheoretisch nicht gedacht werden. Die in Wahrheit *dreigliedrige* Erkenntnisbeziehung (Subjekt – Erkenntnismittel – Objekt) reduziert sich auf die *zweigliedrige* (Subjekt – Objekt), und damit ist der Antagonismus, der ein Faktum der bürgerlichen Produktionsweise ist, zu einem vermeintlichen Faktum der menschlichen Erkenntnis geworden. Die ihrer Mittel beraubte Sinnlichkeit der Produzenten erfährt ihre philosophische Verhimmelung als konsumtive Rezeption von Eigenschaften vorgegebener Gegenstände. Die von den Mitteln ihrer produktiven Realisierung *getrennte* Sinnlichkeit kann keine andere als die *rezeptive* Wahrnehmung sein. Sie ist alsdann der abstrakte Gegensatz zum Verstand, eben weil sie wirklich nur durch den Gebrauch von Mitteln (durch den sie *lernt!*) verständig werden und sein kann.

Die Trennung von Werkzeug und Sinnlichkeit reflektiert sich in der bürgerlichen erkenntnistheoretischen Auffassung des Verstands notwendig so, daß der Verstand außerhalb der Sinnlichkeit sein Dasein haben muß, daher als bloß formelles, rein logisches Phänomen gefaßt wird. Er formuliert Regeln des Operierens für Gegenstände, „Figuren“, die in ihrer Realisierung ein System erzeugen, einen Zusammenhang der Ableitbarkeit von Gegenstandszusammensetzungen aus elementaren Gegenständen. Allein, die wirklichen Objekte, die man zusammensetzt, sind darin gar nicht gemeint, sondern vielmehr deren Schemata, die ihrerseits nun wieder gar nicht wirklich zusammengesetzt werden. So kommt zustande, daß die verständige, doch *sinnliche* Zusammensetzung vom bürgerlichen Verstand nicht gemeint wird, daß aber das von ihm Gemeinte gar nicht wirklich zusammengesetzt wird, eben weil es unsinnlich ist.

Wenngleich Kant innerhalb dieser allgemeinen Voraussetzungen des bürgerlichen Denkens über die Natur der Erkenntnis operiert, so gebührt ihm doch das Verdienst, den Verstand aus der sozialen Aktion der Gemeinschaft zu erklären. Die *Fassung des Verstands als Tat* ist eine „kopernikanische Wende“ in der Philosophie, der sich Kant, freilich in den Bedingungen des bürgerlichen Bewußtseins, mit Recht bewußt ist.

Die Lösung der „Antinomie der reinen Vernunft“

Wir haben festgestellt, daß Kants Übergang auf die Position des *Klassenstandpunkts* der Bourgeoisie einschließt, die *verschiedenen* Äußerungen des weltanschaulichen Denkens als Darstellungen der Philosophie *ein und desselben* Subjekts (des *citoyen*) zu rekonstruieren. In diesem Übergang findet er, daß unter seiner Voraussetzung die Vernunft „eine ganz natürliche Antithetik“ aufweise, „in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät und dadurch ... in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen“⁵⁵. Kant ist sich zwar dessen nicht bewußt, daß er vom Standpunkt der *Sonderinteressen* des *bourgeois* auf den seiner *Gesamtinteressen* übergeht, aber er weiß sehr genau, daß der Übergang von der Voraussetzung der Partikularität zu der der Totalität den Grund für das Auftreten des dialektischen Widerspruchs der Vernunft mit sich selbst enthält. Diesen Übergang hält er für ein „natürliches Bedürfnis“ der Vernunft und daher die Antithetik für ungekünstelt und unvermeidlich. Daß wir die „Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasieren“, sagt Kant, „kommt daher: weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, ...“⁵⁶ Damit ist klar der Grund für die Existenz der „Antinomie der reinen Vernunft“ festgestellt: Die versuchte Auffassung einer *Distribution* von Individuen als ein *Kollektiv* führt zu der Kontroverse, ob die Kollektivität bereits durch die Gesamtheit der Individuen gegeben sei oder zu ihrer Realität darüber hinaus noch eines integrierenden Prinzips bedürfe!

Bekanntlich ist in der Tradition des Nominalismus der englische sensualistische Empirismus zum Vertreter der Behauptung geworden, daß eine Gesamtheit (Distribution) von Individuen per se ein Kollektiv darstelle bzw. seine Kollektivität durch *Mehrheitsentscheid* manifestiere, also in der sinnlichen Bezeichnung ausdrücke.

⁵⁵ I. Kant, KdrV, S. 498.

⁵⁶ Ebenda, S. 642 f.

Außerhalb dieser Bezeichnung ist die Kollektivität nichts. Insbesondere wird sie nicht durch ein *außer* der Gesamtheit der Individuen bestehendes Wesen realisiert. Im Unterschied dazu ist in der Tradition des Realismus der französische intellektualistische Rationalismus zum Vertreter der Behauptung geworden, daß eine Individuengesamtheit keineswegs schon per se ein Kollektiv bilde, sondern zu dieser Bildung eines Prinzips bedürfe, das aus der Tatsache der Existenz einer Gesamtheit von einzelnen Individuen nicht erklärt werden kann. Insbesondere kann die *Volonté générale* durchaus auch von einer *Minderheit* artikuliert und durchgesetzt werden. Der Allgemeinwillen ist keineswegs die Summe der egoistischen Einzelwillen!

Wir können an dieser Stelle auf den historischen Hintergrund der philosophisch fundamentalen Kontroverse über die Natur der *kollektiven* Allgemeinheit nicht im Einzelnen eingehen. Es sei nur bemerkt, daß sie offensichtlich mit dem tatsächlichen Bildungsgang der bürgerlichen Emanzipation in England und Frankreich zusammenhängt. Während in England die Bourgeoisie sich im Kampf *gegen* das absolutistische Fürstentum und im Bündnis mit einem bereits weitgehend verbürgerlichten Adel (d. h. mit einem auf *Geldbesitz* basierenden) ihre Emanzipation von der Feudalität erringt, kommt es in Frankreich umgekehrt dazu, daß die Bourgeoisie genau im Bündnis mit dem absolutistischen Fürstentum gegen den feudalen Adel zum Kampf antritt. Die englische Bourgeoisie hat also außer sich nichts als den niederzuringenden Feind, die französische dagegen den König als den Fixpunkt der aktuellen Bestimmung ihres eigenen politischen Interesses. Daher beruft sich der kämpfende englische Bürger auf das Gemeinwesen, das in der Version des „Commonwealth“ natürlich nichts als die Gemeinschaft der Privateigentümer ist, während der kämpfende französische Bürger „für den König“ oder später „für die Nation“ ins Feld zieht, wobei auch hier „König“ wie „Nation“ nichts als Artikulationen des bestimmten Gemeininteresses der Privateigentümer bedeuten – allerdings dargestellt in einer *singulären* Gestalt, die selbst *kein* Element der Gesamtheit der Privateigentümer ist. Ludwigs XIV. „L'état c'est moi“ ist der einfache Ausdruck der politischen Realität, welche der philosophische Rationalismus auf den Begriff bringt, wenn er die Kollektivität einer Distribution von Individuen mittels eines *außer* dieser Gesamtheit gegebenen Daseins begründet.

Die Frage, warum in England die Bourgeoisie ihre politische Konstituierung als nationale Klasse im Kampf *gegen* das absolutistische Fürstentum (der Stuarts), in Frankreich aber gerade *mit* diesem (dem der Bourbonen) vollzieht, ist ein Problem der

Geschichtswissenschaft und aus den empirischen Bedingungen der realen historischen Entwicklung zu erklären. Wir wollen nur noch bemerken, daß ideologisch in diesem Zusammenhang gewiß der Tatsache eine große Bedeutung beizumessen ist, daß die englische Bourgeoisie unter dem Banner des Puritanismus kämpft, während in Frankreich der Katholizismus erhalten bleibt. Das protestantische Christentum (in welcher Version auch immer) proklamiert die unmittelbare Verbindung des Individuums zu Gott, d. h. zum Allgemeininteresse; der Katholizismus aber vermittelt diese Verbindung durch die Existenz hierarchischer Bezugspunkte außerhalb der Individuengesamtheiten. Dem Protestanten sitzt der liebe Gott im „Herzen“, dem Katholiken wird er äußerlich in Vertretung durch den Bischof von Rom vorgeführt. Auf diese Weise wird also eine Distribution von Protestanten nominalistisch, eine Distribution von Katholiken realistisch kollektiviert. Es sind diese sozialen und ideologischen Kampferfahrungen der Bürgerklassen Englands und Frankreichs, welche als Erklärungsvoraussetzungen für den englischen Empirismus und den französischen Rationalismus zu unterstellen sind.

Aus einer solchen Behandlung der Kontroverse des Empirismus mit dem Rationalismus, die in der „Antinomie der reinen Vernunft“ philosophischen Ausdruck findet, wird überdies klar, warum sie erst in einer „deutschen Theorie der französischen Revolution“ ihre *antinomische* Fassung erlangen kann. Innerhalb der faktischen Kampfbedingungen wird *entweder* die ausschließende *oder* einschließende Beziehung zum absolutistischen Fürstentum hergestellt, nicht beide Verhältnisse zugleich. Die englischen Bürger köpfen erst ihren König und setzen dann einen neuen als Zeichen ihrer Macht ein; die französischen Bürger dagegen formieren sich erst um ihren König und köpfen dann seinen Nachfolger als Ausdruck ihrer Alleinherrschaft. Innerhalb also der lokalen Kampfbedingungen bleiben Empirismus und Rationalismus stets mit ihren besonderen objektiven Bedingungen verbunden, so daß die Antinomie gar nicht wahrnehmbar wird. Sobald jedoch dieser *besondere* Boden der Auseinandersetzung verlassen wird und der *gemeinsame* Grund beider den Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion bildet, nämlich die Behauptung und Durchsetzung der Alleinherrschaft der „Vernunft“ (d. i. des bürgerlichen Klasseninteresses), werden Empirismus und Rationalismus als *entgegengesetzte* Äußerungen *derselben* Vernunft rekonstruierbar und verständlich.

Die Antinomie wird dann darin deutlich, daß der Empirismus die *Kollektivität* (Totalität, Ganzheit) des Daseins der Privateigentümer *nicht* als eine *besondere*

Bestimmtheit im Unterschied zum Dasein der Distribution (Aggregat, Vielheit) aller Privateigentümer ansieht, der Rationalismus dagegen sehr wohl. Kant stellt fest: „Man bemerkt unter den Behauptungen der Antithesis eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkkungsart und völlige Einheit der Maxime, nämlich ein Prinzipium des reinen *Empirismus*, ... Dagegen legen die Behauptungen der Thesis, außer der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen noch intellektuelle Anfänge zugrunde, und die Maxime ist sofern nicht einfach.“⁵⁷ Würde der Empirismus *nicht* die Existenz des Allgemeinen als eines *besonderen* Gegenstandes *leugnen*, so wäre er als *philosophische* Theorie gar nicht vorhanden. Genau durch seine *Negation* der Behauptung von der *Besonderheit* des Allgemeinen bezieht er sich auf diese und ist damit Artikulation philosophischen Denkens im Widerspruch zum Rationalismus, der eben das bejaht, was der Empirismus verneint, nämlich die Verschiedenheit des Grundes der kollektiven Realisation des Allgemeinen vom Kollektiv selbst.

Wir setzen hier die Bekanntschaft mit der Kantschen Formulierung der „Antinomie der reinen Vernunft“ voraus und erinnern daran, daß Kant in ihr zwischen den „mathematisch-transzendentalen“ und den „dynamisch-transzendentalen Ideen“ unterscheidet. In der *mathematischen* Synthesis handelt es sich um die Verbindung von *Gleichartigem*, in der *dynamischen* dagegen um die Verbindung von *Ungleichartigem*. „Daher kommt es, daß in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere, als *sinnliche* Bedingung hineinkommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Teil der Reihe ist; dahingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Teil der Reihe, sondern, als bloß *intelligibel* außer der Reihe liegt, wodurch denn ... das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, ..., dadurch zu verwirren ...“⁵⁸

Was ist im Sinne Kants eine „intelligible“ Bedingung? Kant definiert: „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*.“⁵⁹ Was ist real an einem sinnlichen Gegenstand nicht Erscheinung, d. h. nicht sinnlich wahrnehmbar? Die einfache Tatsache, daß er ein *Gegenstand* ist, d. h. ein Produkt der Vergegenständlichung ohne Rücksicht auf die *besonderen* Bedingungen der Produktion, also ein Resultat praktischer Unterscheidung, Trennung von den vorgegebenen Zusammenhängen, in denen er *näherungsweise* als Gegenstand sich

⁵⁷ Ebenda, S. 551.

⁵⁸ Ebenda, S. 601 f.

⁵⁹ Ebenda, S. 607.

verhält. Gegenstände werden dadurch bestimmt und zu Trägern von Erscheinungen, daß sie *relativ auf Merkmale* unterschieden werden. Indem *verschiedene* Merkmale auf *denselben* Gegenstand bezogen werden oder ein durch Merkmale fixierter Gegenstand als Träger auch von solchen benutzt wird, die in der bisherigen Fixierung nicht enthalten sind, wird erfahren, daß ein *realer* Gegenstand nicht mit seinem Dasein als *Träger* (Besitzer) von Merkmalen identisch ist. Es ist diese wirkliche Aktion der Aussonderung von Gegenständen, die aktuelle Vergegenständlichung (die selbstverständlich die Selbstunterscheidung von Naturdingen gegeneinander auf Grund ihrer Wechselwirkung einschließt) und Reproduktion der Gegenständlichkeit (d. i. die Erhaltung der Verschiedenheit nach außen), die von Kant mit der Feststellung der Eigenschaft, intelligibel zu sein, anvisiert wird. Intelligibel ist in diesem Sinne das Verhalten, insofern es *unterscheidet* und *identifiziert* unabhängig von der Besonderheit der Merkmale, auf die es sich bezieht; sensibel ist es gerade in Bezug auf diese Besonderheit. Der Mangel der Kantschen Auffassung besteht hier nicht darin, die Intelligibilität zu bestimmen, sondern zu unterstellen, daß sie *unabhängig* von der Sensibilität ein *eigenständiges* reales Dasein hat. Dieser Mangel ist nichts als der Ausdruck des Antagonismus von Verstand und Sinnlichkeit, der Annahme, der Verstand könne sich unsinnlich äußern.

In den mathematischen Antinomien konstituiert Kant nun den Gegensatz zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus so, daß er beide als Kontrahenten in Bezug auf die Behauptung der *Größenbestimmtheit* eines sinnlich wahrnehmbaren Naturganzen faßt. In der ersten Antinomie gelten die Naturgegenstände als *Elemente* einer (vermeintlichen) Menge, welche die Eigenschaft, Kosmos zu sein, darstellen soll. In der zweiten gelten sie umgekehrt als (ebenso vermeintliche) *Mengen*, deren Elemente traditionell als Teile des Ganzen verstanden werden. In beiden Fällen handelt es sich darum, daß unter diesen Voraussetzungen das *Maß* (die Größe) der jeweils angenommenen Menge vom Rationalismus als bestimmt (endlich), vom Empirismus als unbestimmt (unendlich) behauptet wird. Die Kantische Lösung besteht dann darin zu sagen, daß weder der Kosmos, das Universum, noch irgendeine vorgegebene Naturganzheit per se eine *Menge* ist und daher die Frage nach dem *Maß* keinen Sinn gibt (Kant sagt dies so, daß er beide antinomischen Behauptungen in den mathematischen Antinomien als „falsch“ charakterisiert). Man kann der Welt als Ganzheit keine Anzahl als Maß (Größe) der Gesamtheit ihrer Elementarobjekte zuordnen, weil dies unterstellt, daß man sie mit einer weiteren „Welt“ nach der Mächtigkeit vergleichen kann, was aber

gerade durch die Bildung des Begriffs des Kosmos ausgeschlossen ist. Wir haben nach Kant das Universum allein im „empirischen Regressus“, von dem man nicht sagen könne, daß er ins Unendliche gehe, „weil dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, antizipieren und ihre Menge so groß vorstellen würde, daß keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regressus (wenngleich nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist. ... Demnach können wir von der Weltgröße an sich gar nichts sagen, ...“⁶⁰

Zum Verständnis der Kantischen Argumentation in der Auflösung der „Antinomie der reinen Vernunft“ muß man stets bedenken, daß es sich im Zustandbringen der Antinomie um den Übergang von der Distribution zum Kollektiv handelt. Das *mathematische* Kollektiv in diesem Sinne ist eine *Menge* gemäß der Theorie Cantors. Das so genannte natürliche Maß einer Menge ist die *Anzahl* ihrer Elemente. Behauptet man nun für eine Naturganzheit, daß sie durch eine Größe (d. h. ein Maß) charakterisiert sei, so unterstellt man damit, daß jene Ganzheit das *sinnliche* Dasein einer Menge im mathematischen Sinne ist. Genau diese Voraussetzung wird durch Kant – freilich in der Terminologie seiner Zeit – erfaßt und als unerfüllbar festgestellt. Die Behauptungen im mathematischen Widerstreit der reinen Vernunft sind durchweg unsinnig; „da die Welt niemals *ganz*, und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, *ganz gegeben werden kann*, ist der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regressus und nicht vor demselben in einer kollektiven Anschauung gegeben“⁶¹. Die mathematische Kollektivierung, d. h. die Mengenbildung, ist ein Prozeß, der auf der Voraussetzung der strikten Unterschiedenheit der Gegenstände basiert, die als Elemente eine Menge bestimmen. Diese „wohlunterschiedenen Objekte“ bzw. „individualisierten konkreten Einzeldinge“ sind für Kant nicht vor der faktischen Unterscheidung „an sich“ gegeben, sondern werden eben durch diese Aussonderung erst bestimmt. Ihre Kollektivität im mathematischen Sinne, also ihr Dasein als Elemente einer Menge, ist mithin erst dadurch gegeben, daß sie eine charakteristische Gemeinsamkeit *äußern*. Das ist faktisch nur möglich in bezug auf einen *außer ihnen bestehenden* Gegenstand, relativ, zu dem sie alle *dasselbe* Verhalten zeigen. Der Kosmos als „Menge aller Dinge“ ist daher ebensowenig ein wohl bestimmtes mathematisches Kollektiv wie irgendeine spezielle sinnlich wahrnehmbare Naturganzheit.

Während Kant ganz richtig im Dasein eines *Maßes* (einer Größenbestimmung) die

⁶⁰ Ebenda, S. 593.

⁶¹ Ebenda, S. 595 f.

unterstellte Existenz eines *mathematischen* Kollektivs erkennt, verbindet er die *dynamische* Kollektivität mit dem *Verhalten* der Gegenstände auf Grund *innerer* und äußerer Determination. Die rationalistische Theses setzt neben und unabhängig von der *äußeren* Bedingtheit des Verhaltens (genannt „Naturnotwendigkeit“) noch zusätzlich eine *innere* Verhaltensbedingung (genannt „Freiheit“) zur theoretischen Erklärung voraus, die von der empiristischen Antithesis gerade geleugnet wird. In der vierten Antinomie behauptet die rationalistische Theses das handelnde Kollektiv selbst *im Unterschied* zu seinen individuellen Mitgliedern als ein *selbständiges Subjekt* des Geschehens (genannt „notwendiges Wesen“), was in der empiristischen Antithesis genau verneint wird. Hier besteht – wie bekannt – die Kantische Auflösung der Antinomie in der Feststellung, daß beide Behauptungen wahr sind. Während also die mathematische Antinomie auf die Sinnlosigkeit der Annahme führt, natürliche Ganzheiten als Mengen und mithin als Träger fester Größenbestimmungen vorauszusetzen, führt die dynamische Antinomie im Gegenteil darauf, sie als Subjekte widersprüchlichen Verhaltens zu fassen.

In dieser Lösung der „Antinomie der reinen Vernunft“ ist der entscheidende Ansatz für die Klärung des Zusammenhangs der mathematischen mit der philosophischen Erkenntnis der Realität zu sehen, den Kant überhaupt zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Denkens liefert und den er in der „transzendentalen Methodenlehre“ wie folgt ausdrückt: „Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie könne geleistet noch nachgeahmt werden, daß der Meßkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zustande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Anteil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl ebendarin Philosophie besteht, seine Grenzen zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausschlagen, noch sich über sie wegsetzen kann.“⁶²

Will man den rationellen Sinn des dynamischen Widerstreits der reinen Vernunft mit sich selbst erfassen, so muß man selbstverständlich den durch das Bewußtsein der Epoche Kants bestimmten Boden der Argumentation verlassen, d. h. insbesondere die von Kant verwendeten Termini „Kausalität nach Gesetzen der Natur“, „Kausalität durch Freiheit“, „notwendiges Wesen als Ursache der Welt“ in ihrer Bedeutung so

⁶² Ebenda, S. 755.

rekonstruieren, daß sowohl der reelle Sinn der Kantischen Fragestellung erhalten bleibt wie ihre Verständlichkeit unter den Bedingungen einer inzwischen nicht nur um zweihundert Jahre fortgeschrittenen philosophischen Erkenntnis. Der Begriff der Kausalität nach Gesetzen der Natur bestimmt in der Kantischen Fassung vernünftigerweise nichts weiter als das Faktum, daß jedes Geschehen durch *äußere* Bedingungen determiniert wird. Haben wir einen realen Gegenstand, so werden wir sein Verhalten erfassen, indem wir ihn auf andere Gegenstände einwirken lassen. Sein Verhalten ist nur als Verhalten *an diesen* Gegenständen *wirkliches* Verhalten. Ein Schwimmer kann uns das wirkliche Schwimmen nicht zeigen, wenn er kein Wasser im dazu erforderlichen Maße zur Verfügung hat. Alle reale *Äußerung* eines Verhaltens setzt etwas voraus, was *außerhalb* des Subjekts des Verhaltens besteht. Im Begriffe der „Kausalität nach Gesetzen der Natur“ wird gedacht, daß das empirische Verhalten betrachteter Subjekte *Reaktion* auf eine *äußere* Einwirkung ist.

Der Begriff der Kausalität durch Freiheit fixiert nun den Umstand, daß jedes Verhalten eines Gegenstands, wenngleich es real stets nur auf andere Gegenstände bezogen auftritt, dennoch die *eigene* Natur des sich äußernden Subjekts manifestiert. Der Schwimmer A z. B. wird in einem Gewässer Brustschwimmen vollziehen, der Schwimmer B dagegen im selben Gewässer Rückenschwimmen demonstrieren. Der Schuster X wird aus Leder einen Schulranzen zaubern, der Schuster Y wird aus dem gleichen Leder ein Paar Schnürschuhe erzeugen. Im Begriffe der „Kausalität durch Freiheit“ wird also gedacht, daß das empirische Verhalten betrachteter Subjekte *Aktion* gegen äußere Dinge ist, worin die *innere* Determiniertheit des Geschehens durch den Träger der Handlung, der Bewegung erscheint. Ist der Bewegungsträger darin als *System* unterstellt, so bedeutet die innere Determiniertheit abstrakt die *Struktur* des Systems.

In diesem Sinne besagt die Kantische Auflösung des dritten Widerstreits der „Antinomie der reinen Vernunft“, daß jedes Geschehen ebenso wohl äußere wie innere Bedingungen hat, daß also die *im Verhalten realisierte* Kollektivität naturnotwendig und frei ist. Es ist notwendig, insofern das Kollektiv außer sich Gegenstände vorfindet, gegen deren Einwirkung es seine Existenz erhalten, reproduzieren muß; es ist ebenso frei, insofern das Kollektiv eben in dieser Äußerung *seine* Fähigkeiten realisiert. Eine Distribution wird mithin zum dynamischen Kollektiv, indem sie gegen äußere Einwirkungen die Verhaltensfähigkeiten ihrer Mitglieder so bestimmt, strukturiert, organisiert, daß die Reproduktion, die so genannte Genidentität des Kollektivs das Verhaltensresultat ist. Damit ergibt sich auch sofort der rationelle Kern, des vierten

Widerstreits der „Antinomie der reinen Vernunft“: Das „schlechthin notwendige Wesen“ in jedem Geschehen ist *die Reproduktion der Gegenständlichkeit* durch das Verhalten der Gegenstände bzw. *die Reproduktion der Kollektivität* als Bedingung der Erhaltung der Mitglieder des Kollektivs. Die Kollektivität ist hinsichtlich ihrer bestimmten Qualität – mit einem traditionellen Ausdruck – die *Substanz*, die in jedem besonderen Verhalten der Kollektivmitglieder erhalten bzw. reproduziert werden muß, soll nur das Kollektiv bestehen bleiben. Die Kollektivität ist also kein Zubehör einer Gesamtheit verschiedener Individuen, sondern der allgemeine Grund für die Realisierung ihrer Individualität. Gerade in diesem Sinne versteht Kant in der Tat seine Problemstellung: „Es ist hier ... um ... die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu tun.“⁶³ Zum Verständnis des Begriffs der Substanz kann man an beliebige Systeme unter dem Gesichtspunkt des Austauschs denken. Was in einem (natürlichen oder gesellschaftlichen) System von den beteiligten Individuen untereinander immer abgegeben oder aufgenommen, aber nicht erzeugt oder vernichtet wird, das sind Quanta der gemeinsamen Substanz. Vorausgesetzt ist bei dieser Bestimmung stets die Abgeschlossenheit der fraglichen Systeme. So ist z. B. die Energie in physikalisch abgeschlossenen Systemen vom Charakter einer Substanz: sie wird darin immer nur ausgetauscht, nie erzeugt oder vernichtet. In der Tatsache, Energieträger zu sein, äußert sich die Kollektivität physikalischer Individuen. Als empirisch-faktisches Phänomen tritt die Energie erst in Zustandsänderungen *wahrnehmbar* auf – und zwar in einer bestimmten *Energieform*. Man kann also die physikalische Kollektivität nicht an sich wahrnehmen (d. i. als von den physikalischen Individuen unterschiedenes Ding), wohl aber immer *im wechselseitigen Verhalten* der Systemmitglieder zueinander. In diesem Sinne ist die Substanz die im Systemverhalten reproduzierte *Einheit des Systems* in qualitativer Bestimmtheit.

Interessanterweise diskutiert Kant die Frage, ob die Materie als die allgemeine Substanz, das „schlechthin notwendige Wesen“ der Welt gedacht werden könne: „In der Tat ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Prinzipium der Einheit der Erscheinungen, ... Gleichwohl, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, ..., eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muß und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines notwendigen Wesens, als eines Prinzips aller abgeleiteten Einheit, weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt notwendig ist und also an sich aufgehoben werden kann, hiermit

⁶³ Ebenda, S. 624.

aber das ganze Dasein der Materie aufgehoben werden würde, wenn dies aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, ...“⁶⁴ Wir sehen hier, wie Kant das Prinzip der materiellen Einheit der Welt in Erwägung zieht – und es deshalb verwirft, weil er das Prinzip der Einheit der Welt überhaupt in der *abstrakten Fassung des Substanzbegriffs* voraussetzt, unter dem in der Tat die Materie nicht das „notwendige Wesen“ der Welt ausmachen kann. Die materielle Einheit der Welt kann nicht so gedacht werden, daß das Universum als ein abgeschlossenes Austauschsystem gilt. (Dies besagt auch Kants Lösung des ersten Widerstreits der „Antinomie der reinen Vernunft“!) Vielmehr ist jedes Austauschsystem immer gegen etwas außer ihm bestimmt; *reale* Abgeschlossenheit ist immer *Ausschluß von etwas*; ein nichts ausschließender Ausschluß ist ein Gedankenunding, ein Nichts. Da der Substanzbegriff gerade den Ausschluß voraussetzt, so kann die materielle Einheit der Welt nicht als Substanz gefaßt werden, sondern als *Einheit von Gegensätzen*. Eine solche Fassung aber ist für Kant noch nicht denkbar, weil er die Dialektik nur als „Logik des Scheins“ begreift.

Wir erinnern in diesem Zusammenhang an die Erkenntnisse, die mit Feuerbachs berühmter Religionskritik gewonnen wurden: „Gott ist das ab- und ausgesonderte ..., eigenste Wesen des Menschen, ...“⁶⁵ In der Gottesvorstellung haben wir also eine ideal angeschaute Existenz vor uns, die die Kollektivität der menschlichen Gattung als selbständiges Dasein meint, welches den Bestimmungsgrund des Handelns der einzelnen Menschen ausmacht. Das „schlechthin notwendige Wesen“, die Substanz einer Gemeinschaft, ist mit Feuerbach aufgeklärt als die unerläßliche Bedingung der *kollektiven* Existenz miteinander wechselwirkender Individuen: In aller Verschiedenheit des individuellen Verhaltens muß doch immer die Reproduktion der Kollektivität das Verhaltensprodukt sein, wenn die Individuen ihre Gattungseigenschaft erhalten. In Bezug auf diese Reproduktion der Kollektivität durch das verschiedene Verhalten der Kollektivmitglieder *bewerten* wir übrigens auch immer einzelne Handlungen: Wertvoll sind die, welche die Kollektivität einfach oder erweitert reproduzieren; wertlos sind dagegen jene Handlungen, welche die Existenz des Kollektivs in Frage stellen. Gegenstände außerhalb des Kollektivs sind weder wertvoll noch wertlos, sondern bilden den relativ auf das Verhalten der Kollektivglieder *unbestimmten* Grund der Wertexistenz. Ohne diesen unbestimmten Grund besteht real keine Substanz, kein „schlechthin notwendiges Wesen“. (Daher wird übrigens die religiöse Gottesvorstellung

⁶⁴ Ebenda, S. 670 f.

⁶⁵ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 1. Bd., hg. v. W. Schuffenhauer, Berlin 1956, S. 77.

unvermeidlich durch die Vorstellung eines Teufels komplementär vervollständigt!) Die Notwendigkeit der Kollektivreproduktion bestimmt sich real gegen die Zufälligkeit der Umwelt des Kollektivs (d. i. eine Umwelt, die das Kollektiv nicht erzeugt hat). Dies ist es, was Kant im vierten Widerstreit der „Antinomie der reinen Vernunft“ anvisiert.

Insgesamt können wir feststellen: In der „Antinomie der reinen Vernunft“ erfaßt Kant ohne theoretisches Bewußtsein das Widerspruchsphänomen als den methodologischen Grund der wissenschaftlichen Erkenntnis. Er bemerkt (in den mathematischen Antinomien), daß in der mittels Messung operierenden Erkenntnis vorgefundene natürliche Ganzheiten stets relativ auf eine außer ihnen fixierte Werteinheit durch Abstraktion kollektiviert werden und daher nicht per se Mengen sind, d. h. Träger eines bestimmten Wertmaßes. Zur Realisation eines solchen Daseins bedürfen sie außer ihnen gegebener Ganzheiten. Kant bemerkt weiter (in den dynamischen Antinomien) mit Bezug auf das Verhalten natürlicher Ganzheiten, daß durch es in der Tat Kollektivität realisiert werde, und zwar auf Grund sowohl der bestimmten Umwelt wie der eigenen Verhaltensfähigkeiten.

Da die abstraktive Kollektivierung durch den Ausschluß des Widerspruchs realisiert wird, der wirklich durch die Aussonderung und Reproduktion der Unterschiedenheit von der Umwelt erfolgt, so kann eine Ganzheit nicht *autonom* Repräsentant einer Größenbestimmtheit sein. Wenn dies angenommen wird, indem man über den Wert der Größe streitet, dann liegt eine kontradiktorische Bestimmung des Gegenstands vor, der jene Größe repräsentieren soll. „Wenn das Weltall alles, was existiert, in sich faßt, so ist es ... keinem *andern Dinge*, weder ähnlich noch unähnlich, weil es außer ihm *kein anderes Ding* gibt, mit dem es könnte verglichen werden.“⁶⁶ Weil also die abstraktive Kollektivierung die Vergleichbarkeit unterstellt, kann ein als unvergleichbar vorausgesetztes Ganzes kein durch Abstraktion bestimmtes Kollektiv sein. Dies müßte es aber sein, wenn es durch irgendein Maß gekennzeichnet wäre.

Im Gegensatz zur abstrakten Kollektivierung ist die in den dynamischen Antinomien betrachtete durch Autonomie (und äußere Umwelt) charakterisiert, womit die Kollektivität tatsächlich den Charakter eines selbständigen Daseins erlangt. Sie wird hier nicht durch den Ausschluß des Widerspruchs auf Grund des Vergleichs mit anderen Ganzheiten konstituiert, sondern genau umgekehrt durch den Widerstreit gegen die (bestimmte) Umwelt, der sich im Innern als Widerspruch zwischen *kollektiverhaltenden* und *kollektivvernichtenden* Verhaltensfähigkeiten reflektiert und in der Selektion der

⁶⁶ I. Kant, KdrV, S. 580.

Verhaltensfähigkeiten nach dem Reproduktionswert für das Kollektiv ausgetragen wird. Also indem im effektiven Verhalten der Individuen einer Gesamtheit das individuelle Verhalten in Bezug auf das Gelingen der Reproduktion der Gesamtheit bewertet wird, tritt in der Tat das Kollektiv als *Wertgrund* auf. Damit ist in der dynamischen Charakterisierung natürlicher Ganzheiten die Behauptung der Gegensätzlichkeit von Individualität und Kollektivität, von Einzelheit und Allgemeinheit etc. gerechtfertigt. Mit anderen Worten: Weil bei der dynamischen Bestimmung einer Ganzheit über ihren Widerstreit nach außen der Widerspruch im innern eingeschlossen wird, ist eine dynamische Antinomie (ein dialektischer Widerspruch) ein wahrer Satz. Sein Subjekt ist nicht die Bezeichnung eines durch Abstraktion bestimmten Ganzen (also kein „konkretes Einzelding“ bzw. keine Menge), sondern die Benennung einer *sich verhaltenden Ganzheit*, welche sich nur verhält, indem sie gegen andere Gesamtheiten wirkt und sich darin reproduziert. Es ist das Verhalten, das durch seine gegenständliche, sinnliche Realität die Identität als *Kollektivverhalten* wie die Verschiedenheit des Verhaltens der *Kollektivmitglieder* synthetisiert. Es ist kollektives und individuelles Verhalten zugleich – oder aber gar kein wirkliches Verhalten!

Da dieser Zusammenhang für die gegenwärtige Diskussion der Widerspruchsproblematik von einiger Bedeutung ist, sei ausdrücklich betont: Die mathematische Kollektivdetermination (d. i. die Mengenbildung) faßt das Kollektivverhalten in Abstraktion von der Spezifik des Individualverhaltens und repräsentiert es durch die Zugehörigkeitsbeziehung, durch die Elementrelation (das *Kollektivverhalten* erscheint mathematisch als *Verhältnis* der Zugehörigkeit von Elementen zu einer Menge). Anschaulich gesprochen: ein Gegenstand einer Gesamtheit determiniert sich dadurch als Element einer Menge, daß er sich ausschließlich so verhält, daß die *Erhaltung der Gesamtheit* das Resultat seines Verhaltens ist. Indem also ein Verhalten *Reproduktion* sowohl des Individuums als auch der Gemeinschaft ist, haben wir die realen Grundlagen der mathematischen Kollektivbildung vor uns: Das reproduzierte Individuum ist ebenso wie die reproduzierte Gemeinschaft des Vergleichs, mithin der Identifikation fähig, nämlich durch Bezugnahme auf das der Reproduktion vorhergehende Dasein. Das Verhalten als Reproduktion ist das Fundament der Abstraktion, die Basis des Sinns der logischen Identität und also der Widerspruchsfreiheit.

Bedenkt man im Sinne der modernen synthetischen Evolutionstheorie der Biologie, daß jede wirkliche Reproduktion aus physikalischen Gründen notwendig mit einer so

genannten Fehlerrate verbunden ist, also immer zu Ergebnissen führt, die – als Mutanten – genau nicht Reproduktionen darstellen, so kann es nicht schwer fallen, die Natur der Abstraktion als *Ausschluß des Widerspruchs* zu erkennen. Das Absehen von der Verschiedenheit des Individualverhaltens bei der abstrakten Repräsentation des Kollektivverhaltens durch die Elementrelation der Mengentheorie ist mit dem Ausschluß jener Individuen gekoppelt, deren Verhalten gerade keine Reproduktion ist. Während die Reproduktionen die *Art* des Kollektivs manifestieren, bezeugen die Mutanten seine – wie man sagen kann – *Unart*. In der *Selektion* der Art von der Unart wird der Widerspruch *aufgehoben*; in der *Erzeugung neuer Mutanten* wird er *gesetzt*. Die Evolution, die Entwicklung ist daher durch Setzung und Aufhebung des Widerspruchs determinierte konkrete Bewegung.

Die Mystifikation der Abstraktion in Gestalt der Vorstellung eines selbständig bestehenden und überdies noch agierenden Abstraktums wird durch den Mangel an dialektischem Denken methodologisch veranlaßt (abgesehen von den ideologisch-weltanschaulichen Positionen, welche obendrein die Mystifikation erzwingen). Man interpretiert das Abstraktionsresultat so, als habe es *unabhängig* von den individuellen Voraussetzungen eine selbständige Realität, als sei also die *Klasse* durch ein irgendwann auffindbares *Ding* in den Besitz zu bringen. Tatsächlich ist diese Unabhängigkeit nie etwas anderes als die *Ersetzbarkeit* von Individuen hinsichtlich ihres *kollektiven* Verhaltens; ohne diese existiert jene nicht.

Kant verwirklicht die Mystifikation der Abstraktion über die bekannte Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“. Erscheinung liefert ein Gegenstand als Kollektivmitglied (wobei die *Kollektivart* durch den Begriff gegeben ist), also als näherungsweise gegenständlicher Vertreter einer über Abstraktion bestimmten Eigenschaft. Das so genannte Ding an sich ist die Vorstellung der merkwürdigen Idee, daß die Abstraktionsklasse (die Extension der Eigenschaft) durch einen originalen und doch sinnlichen Gegenstand gegeben sei. Dies muß man sich etwa so vorstellen, daß wir die ganze Reihe aller Gebrauchswerte durchgehen, um dann endlich einmal *den* Tauschwert zu finden, nach dem wir sie ja – für den Austausch – klassifizieren. Man muß gestehen, daß Goldsucher unter den Bedingungen des individuellen Austauschs gerade so etwas Ähnliches unternehmen: Sie fahnden nach einem Gebrauchsgegenstand, welcher – natürlich auf Grund des entwickelten Warentauschs – sich unmittelbar als das Dasein des Tauschwerts ausweist, als das ökonomische „Ding an sich“. Mit anderen Worten: das „Ding an sich“ ist die Kantische

Explication der bürgerlichen Fetischisierung, d. h. der gedachten Verwandlung von Verhältnissen in Dinge. In dieser Fassung ist die behauptete Unerkennbarkeit der Dinge an sich eine leere Redensart, eben weil sie auf der Voraussetzung des selbständigen, verdinglicht vorgestellten Daseins von Abstraktionen basiert.⁶⁷

Kant bestätigt diese Interpretation auch ausdrücklich, indem er bemerkt: „Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist: so ist sie entweder endlich oder unendlich; ...“⁶⁸ Also ist nach Kant die *Größenbestimmtheit* Bedingung für das Dasein eines Dinges an sich. Es unterscheidet sich speziell von allen gleich großen Gegenständen, indem es der „eigentliche“ oder „wahre“ Gegenstand oder „die Größe selbst“ ist. Da die wirklichen Dinge auf das Dasein von Erscheinungen heruntergebracht sind, so muß auf Grund des bürgerlichen Antagonismus zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand ihre Gegenständlichkeit auf das Dasein des Abstraktums hinaufstilisiert werden, damit nicht die Wirklichkeit der Erscheinungen überhaupt im Sinne Berkeleys verschwindet. Für die „Antinomie der reinen Vernunft“ hat diese Konstruktion den Vorteil, daß in den dynamischen Gegensätzen die *Existenz des Widerspruchs* nicht gedacht werden muß. Durch die Aufspaltung in *Erscheinung* und *Ding an sich* können die Gegensätze auf verschiedene Subjekte verteilt werden (z. B. die Notwendigkeit auf die *Erscheinung* einer Ganzheit, die Freiheit auf sie als *Ding an sich*). Vom Widerspruch ist „in Wahrheit“ keine Rede, höchstens von ihm als „Schein“!

Dies aber ist der eigentliche Sinn in der Kantischen Rekonstruktion der bürgerlichen Philosophie, eben mit der Unterscheidung von „Erscheinung“ und „Ding an sich“ zu demonstrieren, daß die Widersprüchlichkeit nur ein Wahn sei bzw. subjektive Denkfähigkeit. Indem Kant zum Standpunkt der *Bürgerklasse* übergeht (zur *Kollektivität* der bourgeoisien Existenzweise), sieht er – und das ist seine Größe – den realen Widerspruch; indem er die abstrakte Einheit der Bürgerklasse verteidigen will, geht er dazu über – und das ist seine Schranke –, den Widerspruch mit der Entgegensetzung von „Ding an sich“ und „Erscheinung“ ideologisch hinwegzudisputieren. Die Formulierung der „Antinomie der reinen Vernunft“, nicht diese Lösung, ist seine produktive methodologische Leistung.

⁶⁷ Hegel bemerkt, daß die Bestimmung des „Dinges an sich“ eine „leere Abstraktion“ sei. Lenin führt den Gedanken weiter: „Die Aussage, daß wir nicht wissen, was die Dinge an sich sind, scheint eine Weisheit zu sein. Das Ding an sich ist eine Abstraktion von jeder Bestimmung ..., d. h. ein Nichts.“ (Konspekt zur „Wissenschaft der Logik“, in: Werke, Bd. 38, S. 98). Es handelt sich also um eine Wortschöpfung, die nichts kennzeichnet, aber der Widerschein der Mystifikation der Abstraktion ist.

⁶⁸ I. Kant, KdrV, S. 583.

Dateiname: ARuben - Kants Kritik der reinen Vernunft.doc
Verzeichnis: C:\Dokumente und Einstellungen\u\Desktop
Vorlage: C:\Dokumente und
Einstellungen\u\Anwendungsdaten\Microsoft\Templates\Normal.dotm
Titel:
Thema:
Autor: Peter
Stichwörter:
Kommentar:
Erstelldatum: 05.06.2009 18:02:00
Änderung Nummer: 2
Letztes Speicherdatum: 05.06.2009 18:02:00
Zuletzt gespeichert von: Ulrich Hedtke
Letztes Druckdatum: 05.06.2009 18:09:00
Nach letztem vollständigen Druck
Anzahl Seiten: 61
Anzahl Wörter: 20.962 (ca.)
Anzahl Zeichen: 132.067 (ca.)